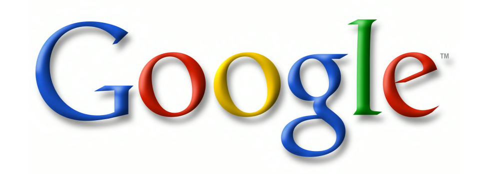
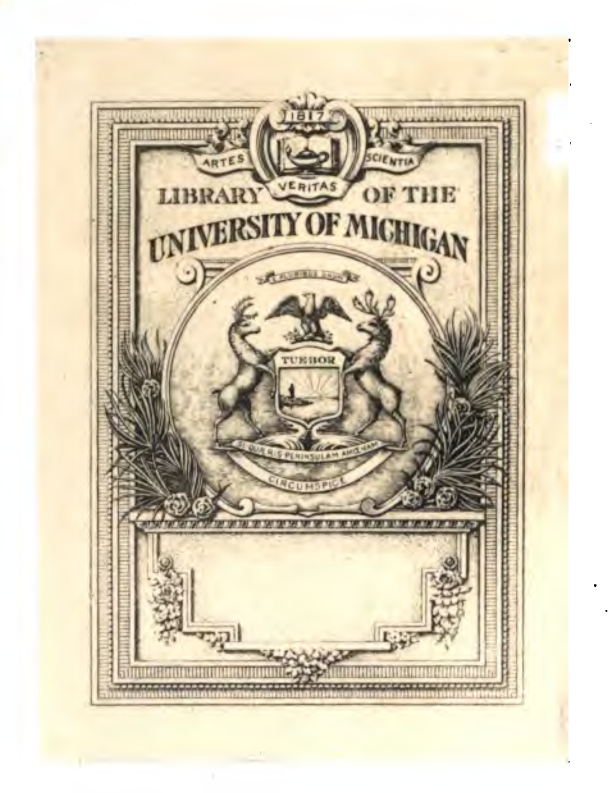
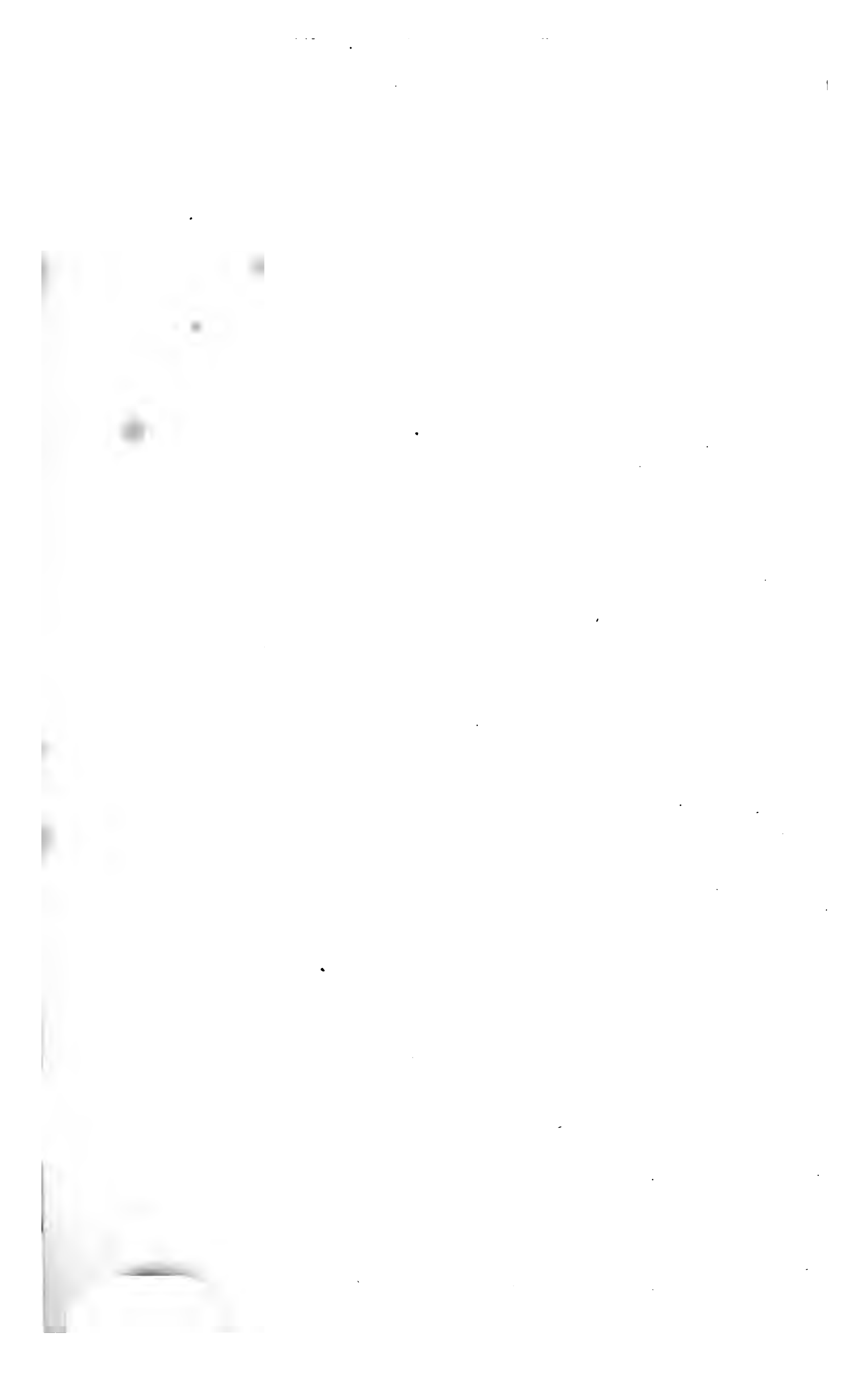
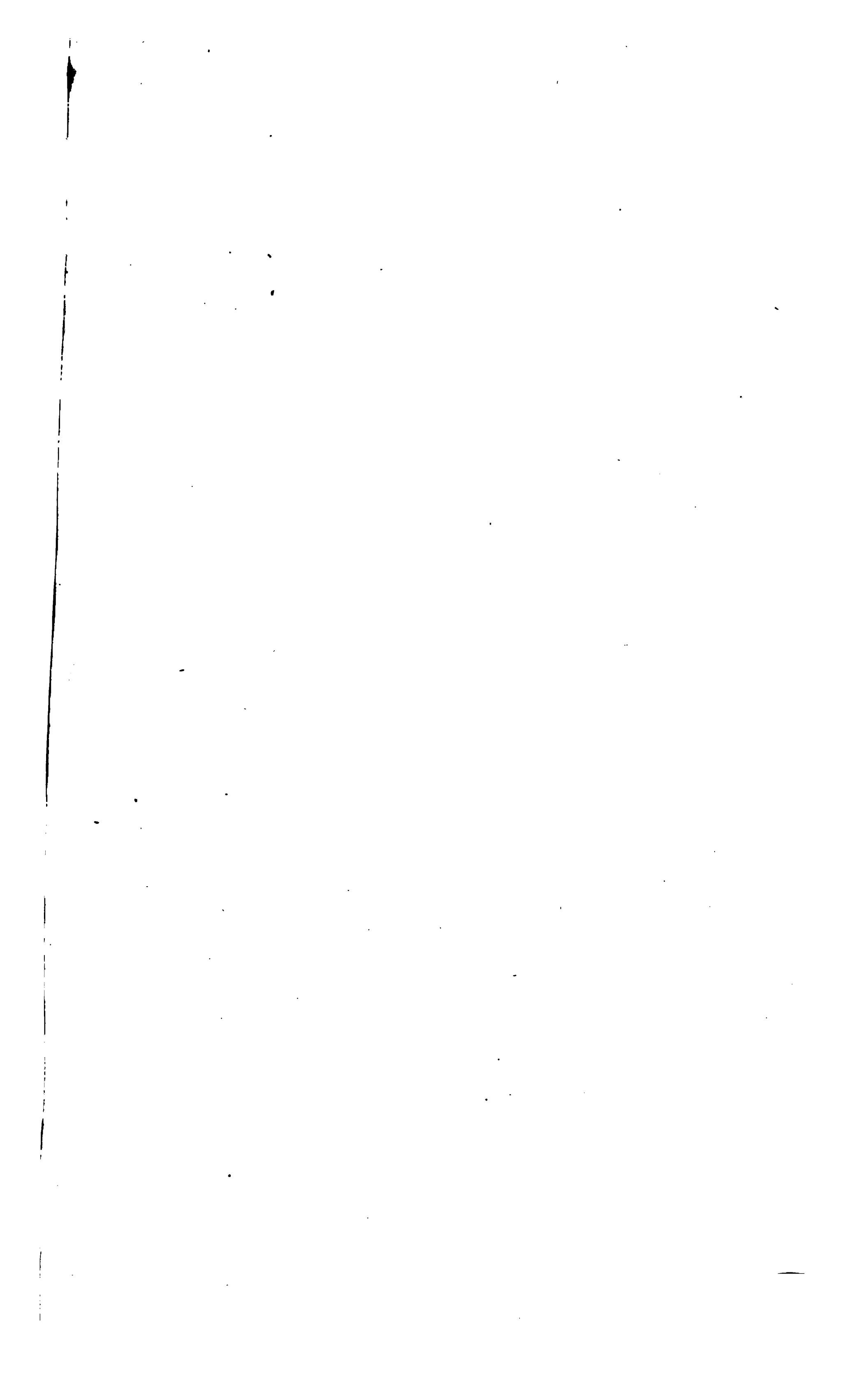



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. Hilgenfeld,

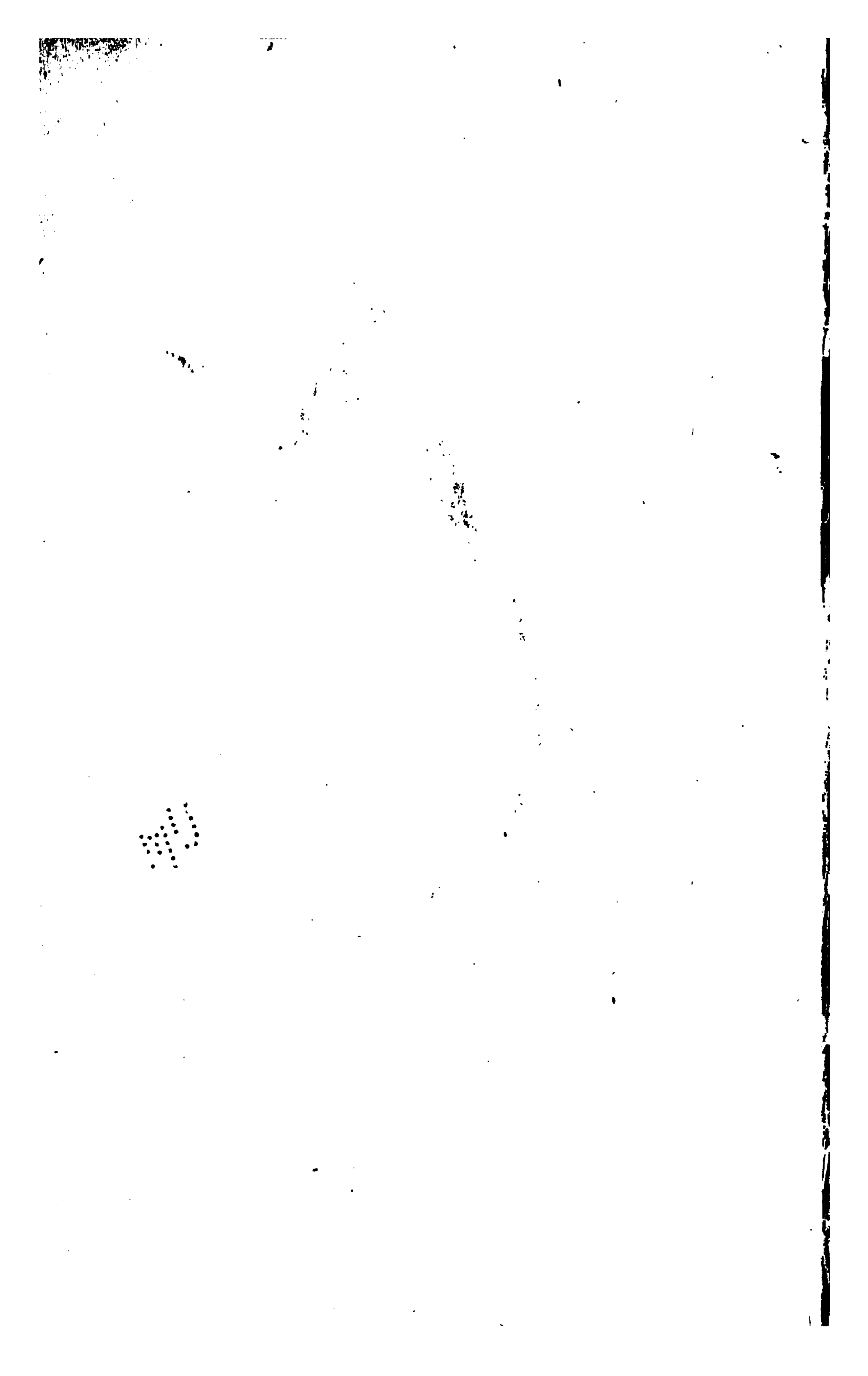
Doctor und Professor der Theologie in Jena.

Funfzehnter Jahrgang.

Leipzig,

Fues's Verlag (R. Reisland).

1872.



Inhaltsverzeichniss.

Seite.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Der Brief an die Hebräer,

untersucht

von

A. Hilgenfeld.

Der Brief an die Hebräer ist von Altersher eine streitige Schrift, ein Antilegomenon in jeder Hinsicht gewesen. Die alte Kirche war darüber uneinig, ob sie denselben als eine Schrift des Paulus annehmen sollte oder nicht. Die neuere Theologie ist immer noch uneinig über den Verfasser, die Abfassungszeit, die ursprünglichen Leser und die Richtung des Briefs.

In der morgenländischen Kirche finden wir den Brief *πρὸς Ἑβραίους* schon früh als solchen anerkannt; aber der alexandrinischen Theologie konnte doch die Abweichung desselben von den Paulus-Briefen in der Form nicht entgehen. Warum hat Paulus hier nicht, wie sonst immer, seinen Namen offen genannt? Aus Bescheidenheit, antwortete ein alter Presbyter, dessen Worte der alexandrinische Clemens mittheilt [1]), wie man gewöhnlich meint, Pantänos; er schrieb ja an Hebräer, zu welchen der Herr selbst als Apostel des Allmächtigen gesandt war, da er selbst nur Apostel der Heiden war. Dem alexandrinischen Clemens selbst entging es nicht, dass der Hebräerbrief nicht bloss durch das Fehlen einer eigenen Auf-

1) Bei Eusebius KG. VI, 14, 4: *ἤδη δέ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡσὰν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον, διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμήν, διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.*

schrift des Apostels, sondern durch seine ganze Färbung von den Briefen des Paulus abweicht. An gläubige Hebräer, meinte er, habe Paulus seinen Namen desshalb nicht voran geschrieben, weil er bei denselben übel angeschrieben war. Eine andre Farbe habe der ganze Brief, weil Paulus selbst an Hebräer auch hebräisch geschrieben haben werde, die griechische Gestalt des Briefs also nur Uebersetzung, und zwar des Lucas, sei [1]). Origenes kam vollends zu der Einsicht, dass der Hebräerbrief von Paulus selbst überhaupt nicht verfasst sein kann, für ihn als Idioten in der Rede viel zu griechisch ist; nur die Gedanken, sagt er, sind von Paulus selbst, ein Andrer, sei es nun, wie man sagt, der römische Clemens, oder Lucas, hat ihnen den Ausdruck gegeben [2]). Origenes hat hier nicht bloss

1) Eusebius KG. VI, 14, 2. 3 theilt aus den Hypotyposen des alexandrinischen Clemens mit: *καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δέ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησί, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων· μὴ προγεγράφθαι δὲ τό Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως· Ἑβραίοις γάρ, φησίν, ἐπιστέλλων, πρόληψιν εἰληφόσι κατ᾽ αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτὸν συνετῶς πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέτρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θείς.*

2) Aus den Homilien des Origenes zu dem Hebräerbriefe hat Eusebius KG. VI, 25, 11—14 zwei betreffende Bruchstücke aufbewahrt: *ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ* (2. Kor. 11, 6), *τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν. πάλαι τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφῆσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ.* Darauf: *ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ᾽ ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου· εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι· τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν, ὑπό τινων δὲ ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.*

die Verschiedenheit des Hebräerbriefs von den Paulus-Briefen treffend gezeichnet, sondern auch den Thatbestand offen dargelegt, dass nicht jede christliche Gemeinde den Hebräerbrief als einen Brief des Paulus besass. Die Einsicht, dass der Hebräerbrief, wie er ist, nicht von Paulus herrühren kann, hat sich im Morgenlande noch bei Eusebius erhalten, welcher nicht bloss die Verwerfung des Hebräerbriefs in der römischen Kirche erwähnt (KG. III, 38, 2. VI, 20, 3), sondern auch über dieses Antilegomenon (KG. VI, 13, 6) wesentlich die Ansicht des alexandrinischen Clemens wiederholt[1]). Auch die altsyrische Uebersetzung hat den Hebräerbrief wohl aufgenommen, aber doch erst nach dem Briefe an Philemon, also nur als einen Anhang zu den Paulus-Briefen.

Aber im Morgenlande hat man den Hebräerbrief doch mit verschwindenden Ausnahmen anerkannt. Ganz anders hat sich zu diesem Briefe das christliche Abendland gestellt. Am Ende des zweiten Jahrhunderts bietet das s. g. Muratorische Bruchstück ein Verzeichniss des NTlichen Schriftkanons der römischen Kirche[2]). Da fehlt in der Aufzeichnung der (13) Paulus-Briefe der Hebräerbrief. Aber sofort nach dieser Aufzeichnung

---

1) KG. III, 38, 2 *Ἑβραίοις γὰρ διὰ τῆς πατρίου γλώττης ἐγγράφως ὡμιληκότος τοῦ Παύλου, οἱ μὲν τὸν εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν, οἱ δὲ τὸν Κλήμεντα τοῦτον αὐτὸν ἑρμηνεῦσαι λέγουσι τὴν γραφήν· ὃ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη ἀληθές, τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσώζειν, καὶ τῷ μὴ πόρρω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθεστάναι.*

2) Vgl. meine Schrift über den Kanon und die Kritik des NT. S. 39 f., wo ich den lateinischen Text nach den Vergleichungen der Hs. von F. Wieseler und M. Hertz herausgegeben, auch in die griechische Ursprache zurück übersetzt habe. Die allergenaueste Kenntniss des Textbestandes haben wir jetzt erhalten durch Samuel Prideaux Tregelles, Canon Muratorianus, the earliest Catalogue of the books of the N. T. edited with notes and a facsimile of the Ms. in the Ambrosian Library at Milan, Oxford 1867. Dazu vgl. A. D. Loman, Een nieuwe Uitgave van den Canon Muratorius in: Theologisch Tijdschrift II, (1868) p. 471 sq.

werden zwei unächte Paulus-Briefe genannt[1]), einer an die Laodicener, welchen man sofort als den Ephesier-Brief in dem Kanon Marcion's erkennt[2]), einer an die Alexandriner, welchen ansehnliche Forscher seit Semler für unsern Hebräerbrief gehalten haben[3]). Dagegen wendet man freilich immer noch ein, dass unser Hebräerbrief nicht als ein im Namen des Paulus zu Gunsten der Häresie Marcion's untergeschobener Brief bezeichnet werden könne, und will vielmehr an einen unächten Paulus-Brief ad Alexandrinos denken, von welchem auch jede geschichtliche Spur fehlen würde[4]). Allein in einem solchen Verzeichniss konnte der Hebräerbrief kaum übergangen werden, wie es mit den weit weniger bedeutenden Briefen des Jakobus und des Petrus geschieht. Für einen unter dem Namen des Paulus untergeschobenen Brief konnte man den Hebräerbrief wohl erklären, welcher schliesslich (13, 23) ganz in der Weise des Paulus den Timotheus erwähnt und im Morgenlande als ein ächter Paulus-Brief galt. Als erdichtet zu

---

1) Z. 63—68: fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fincte ad heresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recepi non potest. fel enim cum melle misceri non concruit. Griechisch zurückübersetzt: *φέρεται καὶ πρὸς Λαοδικέας, ἄλλη πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, Παύλου ὀνόματι πλασθεῖσαι πρὸς αἵρεσιν Μαρκίωνος, καὶ ἄλλα πλείονα, ἃ εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποδέχεσθαι οὐκ ἔνεστι· χολὴν γὰρ μετὰ μέλιτος μίγνυσθαι οὐχ ἁρμόζει.*

2) Nur Joseph Langen, die ersten Leser des Hebräerbriefs (in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1863, III, S. 529), will schon hier den Hebräerbrief verstehen.

3) So Semler, Eichhorn, Hug, Schleiermacher, Guericke, Wieseler, Credner, Volkmar, K. R. Köstlin (theol. Jahrbl. 1854, S. 416 f.), ich (Kan. und Krit. S. 42 Anm. 2,) A. D. Loman a. a. O. p. 490 sq. u. A.

4) So Bleek der Br. an die Hebräer I, S. 44 f. 121 f., auch in der von K. A. Windrath herausgegebenen Erklärung des Hebräerbriefs, Elberfeld 1869, S. 2. 28 f.; Delitzsch, Commentar zum Brief an die Hebräer, Leipz. 1857, S. XIII f.; J. H. Kurtz, der Brief an die Hebräer erklärt, Mitau 1869, S. 5. 12 f.; Wilibald Grimm, zur Einleitung in den Brief an die Hebräer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870 I. S. 55 f. u. A.

Gunsten der Häresie Marcion's konnte man ihn schon desshalb ansehen, weil er in der That so fortschrittlich ist, dass sich späterhin die Manichäer für ihre Behauptung, der alte Bund könne nicht von demselben Urheber herrühren, wie der neue, auf ihn berufen konnten [1]). Und gerade zur Zeit unsers Verzeichnisses hat ein Zweig der römischen Monarchianer den Hebräerbrief ausgebeutet für die Behauptung, dass Melchisedek hoch über Jesu stehe [2]). An den Hebräerbrief hat sich also gar eine eigene Häresie der Melchisedekianer angeschlossen, welche Epiphanius Haer. LV und Theodoret haer. fab. II, 6 beschreiben. Wenn nun das muratorische Bruchstück (Z. 46. 47) auf Streitigkeiten mit Monarchianern hinweist: so wird es ja um so mehr begreiflich, dass der Hebräerbrief hier als eine häretische Erscheinung dargestellt wird. Diese Thatsache wird vollends bestätigt durch die Zusammenstellung mit dem Laodicener-Briefe. Wie hier den Brief an die Alexandriner, so finden wir anderwärts eben den Hebräerbrief mit dem Briefe an die Laodicener zusammengestellt [3]). Auch mit der Ueber-

---

1) Vgl. Epiphanius Haer. LXVI, 74 p. 694.

2) Vgl. den liber adversus omnes haereses, welcher, wahrscheinlich ein Auszug aus des Hippolytus Schrift gegen alle Ketzereien, der Schrift Tertullian's de praescriptionibus haereticorum angehängt ist, c. 24 (53): alter post hunc Theodotus haereticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam et ipsum hominem Chsirtum tantummodo dicit ex spiritu sancto et virgine Maria conceptum pariter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Hebr. 5, 6. 6, 20. 7, 17). nam illum Melchisedech praecipuae gratiae caelestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro caelestibus angelis atque virtutibus, nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut ἀπάτωρ sit, ἀμήτωρ sit, ἀγενεαλόγητος sit, cuius neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit. Weiteres über diesen Geldwechsler Theodotos berichten die Philosophum. VII, 36 p. 258. X, 24 p. 328 sq. Vgl. auch Philaster de haeres. 52. 128.

3) Vergl. Philaster von Brixen de haeres. 89: Sunt alii quoque, qui epistolam ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, alii

schrift *πρὸς Ἑβραίους* ward unser Brief im Abendlande noch keineswegs anerkannt bei Irenäus, dessen Schüler Hippolytus und dem römischen Presbyter Cajus[1]). Dass der Brief an die Hebräer nicht von Paulus selbst verfasst sei, hat man im Abendlande auch durch die Aufschrift *Βαρνάβα πρὸς Ἑβραίους* ausgedrückt. Diese Ueberschrift bezeugt Tertullian[2]), und zwar so, dass man nicht mit Delitzsch (a. a. O. S. XXV) behaupten darf, seine Angabe habe keinen Ueberlieferungsgrund, sondern beruhe vielleicht auf einer Verwechselung mit dem s. g. Briefe des Barnabas, welcher dem Tertullian gar nicht unbekannt ist. Auch in der Stichometrie hinter dem codex Claromontanus der Paulus-Briefe findet sich ja zwischen den katholischen Briefen und der Johannes-Apokalypse eine Barnabae epistula, welche wegen ihrer 850 Stichen schwerlich, wie Tischendorf meint, der auf 1360 Stichen berechnete s. g. Brief des Barnabas, sondern nur unser Hebräerbrief sein

autem Lucae evangelistae. aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. et quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebraeos interdum. Hieronymus de vir. illustr. 5. Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non eius (Pauli) creditur propter stili sermonisque substantiam etc. — legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur.

1) Eusebius KG. V, 26 führt von Irenäus an ein *βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης Σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος.* Aber Stephanos Gobaros (bei Photius Bibl. cod. 232) sagt ausdrücklich, *ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασιν.* Auch von dem römischen Cajus berichtet Eusebius KG. VI, 20, 3, dass er in seinem Dialog mit dem Montanisten Proklos nur 13 Paulus-Briefe anerkannte, ohne den Hebräerbrief mitzuzählen.

2) De pudicitia 20: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore (1. Cor. IX, 6): Aut ego solus et Barnabas non habemus operandi potestatem? et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum.

kann[1]). Wieseler[2]) hat mit vollem Rechte behauptet, dass der Hebräerbrief im Abendlande zur Zeit Tertullian's und noch später wirklich Barnabae epistola überschrieben war. Tertullian versichert gar zu bestimmt das Dasein eines Barnabae titulus ad Hebraeos und giebt durchaus nicht auf blosse Vermuthung hin den Barnabas als Verfasser an. Als Ueberlieferung bezeichnet ja auch Philaster die Annahme des Barnabas als Verfassers (s. o. S. 5 Anm. 3). Und solch eine Ueberlieferung auf Tertullian allein zurückzuführen, giebt uns auch Hieronymus kein Recht. Dieser Kirchenvater, welcher bereits die kanonische Geltung des Hebräerbriefs vertritt, bezeichnet wohl einmal, indem er die verschiedenen Ansichten über den Hebräerbrief zusammenstellt, als Gewährsmann der ersten, dass Barnabas der Verfasser sei, den Tertullian, aber nicht anders als wie er noch für die zweite Ansicht, dass Lucas den Brief geschrieben habe, auf mehrere Gewährsmänner hinweist[3]). Man

---

1) Vgl. Credner, Gesch. des NTlichen Kanon S. 177, meine Schrift über den Kanon und die Kritik des NT. S. 44, Novum Testam. extra can. rec. fasc. II. p. XI, auch Grimm a. a. O. S. 573 Anm. 1. Allerdings ist der s. g. Barnabasbrief in der altlateinischen Uebersetzung überhaupt verkürzt namentlich um c. 18 — 21, und da konnte die Zahl der Stichen allenfalls auf 850 verkürzt sein. Allein nur bei dem Hirten des Hermas wird die lateinische Uebersetzung bemerkt: pastoris versi ver[sus] ĪIII.

2) Untersuchungen über den Hebräerbrief u. s. w. Erste Hälfte, Kiel 1860, S. 31.

3) De vir. illustr. c. 5 (Opp. II, 838): Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non eius creditur propter stili sermonisque distantiam, sed vel Barnabae iuxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae iuxta quosdam, vel Clementis, Romanae postea ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone; vel certe, quia Paulus scribebat ad Hebraeos et propter invidiam sui apud eos nominis titulum in principio salutationis amputaverat. scripserat autem ut Hebraeus Hebraeis hebraice, id est suo eloquio disertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo eloquentius verterentur in Graecum; et hanc caussam esse, quod a ceteris Pauli epistolis discrepare videatur.

denke an den alexandrinischen Clemens, auch an Origenes und Eusebius. Hat Hieronymus damit die Annahme des Barnabas als Verfassers, etwa wie Holtzmann sagt [1]), für eine ursprüngliche Privatmeinung Tertullian's erklärt? Anderwärts hebt er es doch ausdrücklich hervor, dass er es hier mit einer wirklichen Ueberlieferung zu thun hat [2]).

Während also die morgenländische Kirche einen Paulus-Brief πρὸς Ἑβραίους annahm und nur auf den Höhen ihrer theologischen Bildung die unmittelbare Abfassung durch Paulus bezweifelte, hat das Abendland denselben Brief vielmehr als einen Brief an die Alexandriner oder als einen Brief des Barnabas gekannt und erst seit der Zeit Augustin's in den Kanon aufgenommen. Der wichtige codex Claromontanus (D) beschliesst die Paulus-Briefe noch mit dem Briefe an Philemon, bei welchem er, abweichend von seiner Gewohnheit, durch keine Unterschrift, wie αρχεται προς εβραιους, die Nachfolge des Hebräerbriefs ankündigt. Erst nach einer alten lateinischen Stichometrie der heil. Schriften, also nur anhangsweise folgt hier der Hebräerbrief ohne eigentliche Ueberschrift [3]), welche auch in der Abschrift, dem codex Sangermanensis (E) noch fehlt. Der griechisch-lateinische codex Boernerianus der Paulus-Briefe (G) aus dem 9. Jahrhundert hat unter dem Philemon-Briefe die Unterschrift: προς λαουδακησας αρχεται επιστολη, ad laudicenses incipit epistola, kündigt also einen Brief an die Laodicener an, sei es nun den Hebräerbrief selbst unter diesem Namen [4]), oder wahrscheinlicher jenen Laodice-

1) Art. Hebräerbrief in Schenkel's Bibel-Lexikon II, S. 617.

2) Epi. 129 ad Dardanum (Opp. III, 732): illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur; et nihil interesse, cuius sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur.

3) Nur in marginibus superioribus steht hier προς Εβραιους.

4) So urtheilen Anger (Ueber den Laodicenerbrief, Leipz. 1843, S. 29 f.), Credner (Einleitung in d. NT. I, 2, S. 506 f.), Wieseler (Untersuchung über den Hebräerbrief II, S. 6).

ner-Brief, welchen wir schon in dem muratorischen Bruchstücke dem Hebräerbriefe als einer epistola ad Alexandrinos vorangestellt, bei Philaster und Hieronymus mit dem Hebräerbriefe zusammengestellt fanden. Der griechisch-lateinische codex Augiensis der Paulus-Briefe (F) bringt den Hebräerbrief nur lateinisch hinter dem Philemon-Briefe.

Noch heutzutage ist der Hebräerbrief eine streitige Schrift. Zwar die unmittelbare Abfassung durch Paulus selbst findet nur noch an dem Erlanger Hofmann einen beharrlichen Vertheidiger. Aber sonst haben alle Ansichten innerhalb der alten Kirche auch heute noch ihre Vertreter. Für den römischen Clemens als Verfasser tritt Reithmayr ein, für Lucas Delitzsch, für Barnabas namentlich Wieseler[1]). Ausserdem hat Luther auf Apollos gerathen, und seiner Vermuthung sind in neuerer Zeit Bleek, Tholuck, Credner, Reuss, Bunsen, (Hippolyt. II, S. 368), meine Wenigkeit[2]), Lünemann, neuestens auch J. H. Kurtz beigetreten. Nicht genug, dass Apollos mit auf die Wahl gekommen ist. Die ganze Frage nach dem Verfasser hat sich ganz anders gestaltet, seit man von der bisher allgemeinen Annahme abzugehen begann, dass der Hebräerbrief noch vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem verfasst sein müsse. Da hat Volkmar[3]), welchem Keim[4]) beigetreten ist, den Hebräerbrief bis 116—118 u. Z. herabgesetzt, wogegen der maasshaltendere Holtzmann[5])

1) Chronologie des apostol. Zeitalters, Göttingen 1848, S. 478 f. Untersuchungen über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Leser, in zwei Hälften, Kiel 1860. 1861. Die Leser des Hebräerbriefs und der Tempel zu Leontopolis, in den theol. Stud. und Krit. 1867. III. S. 665 f.

2) Das Urchristenthum, Jena 1855, S. 76 f., dann in der Zeitschrift f. wiss. Theol. 1858. I. S. 103 f.

3) Religion Jesu (1857) S. 388 f., in den theolog. Jahrbb. 1857, S. 462 f.

4) Geschichte Jesu von Nazara, (1867), Bd. I, S. 148 f. 636.

5) Ueber die Adresse des Hebräerbriefs, in der Zeitschrift f. wiss. Theol. 1867, I. S. 1 f., Art. Hebräerbrief in Schenkel's Bibel-Lexikon.

in der nächsten Zeit nach der Christenverfolgung Domitian's stehen geblieben ist [1]). — Wie der Verfasser und seine Zeit immer streitiger geworden ist, so auch die Leser, an welche er gerichtet ist. Die alte Annahme, dass die Hebräer unsers Briefs in der Urgemeinde von Jerusalem selbst zu suchen seien, hat noch in neuester Zeit Vertreter gefunden an Bleek, de Wette, Tholuck, Thiersch, Delitzsch, Lünemann, E. K. A. Riehm [2]), Joseph Langen. Die Durchführung dieser Ansicht stösst jedoch auf solche Schwierigkeiten, dass man bereits Nebenwege versucht hat. Wohl nach Palästina, aber nicht nach Jerusalem selbst liess Hase [3]) den Hebräerbrief gerichtet sein, Wilibald Grimm [4]) wahrscheinlich nach Jamnia. Die andere altkirchliche Ansicht, welche in der Ueberschrift ad Alexandrinos hervortritt, die Annahme einer Bestimmung des Briefs nach Alexandrien, ward in neuerer Zeit vertreten durch J. E. Chr. Schmidt, Bunsen, namentlich durch K. R. Köstlin [5]), welchem ich selbst und Baur [6]) beitraten, und Wieseler, durch Letztern mit der eigenthümlichen Zugabe einer Beziehung auf den Tempel in Leontopolis. Allein ausser Palästina und Aegypten können noch andre Länder auf die Wahl kommen, wenn Wieseler [7]), Holtz-

---

1) Auch Baur (Vorlesungen über NTliche Theologie S. 230 f.) hat den Lehrbegriff des Hebräerbriefs erst nach dem der Johannes-Apokalypse dargestellt.

2) Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs dargestellt und mit verwandten Lehrbegriffen verglichen, erste Hälfte, Ludwigsburg, 1858, S. 31. Die zweite Ausgabe, Basel und Ludwigsburg 1867, ist nur durch Beifügung von Zusätzen und Berichtigungen vermehrt.

3) Ueber die Hebräer, an welche der im Kanon befindliche Brief gerichtet ist, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journal der theol. Literatur, Bd. II. (1824) S. 265 f.

4) In der oben (S. 4. Anm. 4) angeführten Abhandlung S. 71. f.

5) In der gründlichen Abhandlung: über den Hebräerbrief, mit Rücksicht auf die neuern Untersuchungen desselben, theol. Jahrb. 1853 S. 410 f., 1854 S. 366 f. 465 f.

6) Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl. Tübingen 1860. S. 115.

7) Untersuchungen über den Hebräerbrief II, S. 7. 21; dann in den theol. Stud. u. Krit. 1867, S. 695 f.

mann[1]) und Kurtz (a. a. O. S. 33 f.) Recht haben mit der Behauptung, dass der Brief gar nicht an eine ungemischt jüdische Christengemeinde gerichtet sei. Da können ihn Holtzmann und Kurtz auch an die römische Gemeinde, nebenher Ewald[2]) nach Ravenna geschrieben sein lassen.

Die Frage nach dem Verfasser, der Abfassungszeit und den Lesern ist jedoch nur die äusserliche Seite der immer noch unerledigten Streitfrage. Noch wichtiger ist die innerliche Seite. Ist der Verfasser, was nur beharrliche Nachzügler noch in Abrede stellen können, von Paulus selbst verschieden: so fragt es sich um so mehr, wie er denn zu dem Paulinismus steht Die kritische Forschung hat hier, wie mir scheint, den Unterschied des Hebräerbriefs von dem ächten Paulinismus übertrieben. „Jüdisch," sagte David Schulz[3]), „klingt der ganze Inhalt des Schreibens; jüdisch ist seine Tendenz und christliche Ansicht; nur jüdischgesinnte Christen kann dessen Urheber als seine Leser vorausgesetzt haben. Weit entfernt, die alten Formen als durch die Erscheinung des Christenthums zerbrochen, aufgehoben, vernichtet zu betrachten, will er ihnen vielmehr eine Art fortgehender Geltung, ja ewiger Dauer beimessen" u. s. w. Nur sollte der Judaismus des Verfassers nicht ein gemeiner, sondern alexandrinisch gebildet, durch die Schule Philo's hindurchgegangen sein. Hase (a. a. O. S. 279 f.) behauptete, dass der Brief an die Hebräer, von Vielen geachtet als ein Grundpfeiler des kirchlichen Lehrbegriffs, die Schrift eines wahrscheinlich ketzerischen [nazarenischen] Verfassers an eine ketzerische [nazarenische] Gemeinde sei. Ein Nazarener von der Art, welche die höhere (nachher arianische) Ansicht von Christo hatten, werde an Nazarener niederer Art geschrieben haben. Durch die glückliche Verwechselung, dass man den

1) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867. S. 26 f.

2) Geschichte des apostol. Zeitalters. 3. Aufl. Göttingen 1869, S. 628; das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus' Sendschreiben übersetzt und erklärt, Göttingen 1870. S. 6.

3) Der Brief an die Hebräer. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen, Breslau 1818. S. 74.

Brief πρὸς Ἑβραίους für paulinisch hielt, habe derselbe ein besseres Schicksal gehabt, als das ihm verwandte Evangelium καθ' Ἑβραίους, und sei, während dieses als häretisches Symbolum allmälig vernichtet wurde, in den Kanon der katholischen Kirche aufgenommen worden. Der ganze Brief würde also die Ansprache eines alexandrinischen Judenchristenthums an ein vulgäres Judenchristenthum sein. In dem Hebräerbriefe wollte Baur [1]) vielleicht das erste Glied einer Reihe irenischer Paulus-Schriften, den ersten Versuch erkennen, das Geschäft der Ausgleichung der beiden Parteien (des Paulinismus und des Judenchristenthums) und der Friedensstiftung auf diesem schriftlichen Wege durch Briefe, die im Namen der Apostel in Umlauf gesetzt wurden, zu betreiben. Derselbe bekämpfe die Judenchristen seiner Nähe, wohl in Italien, durch die Ausführung der Idee, dass, wenn auch das Christenthum sich an das Judenthum so viel möglich anschliessen und eigentlich nur eine andere Form des Judenthums sein sollte, gleichwohl dieses judaisirende Christenthum ein viel geistigeres und von den alten Formen des Judenthums freieres sein müsse, als der Judaismus jener Hebräer war, welche eben desswegen in das völlige Judenthum zurückzufallen in Gefahr waren [2]). Danach hat Schwegler [3]) den Hebräerbrief als das erste Glied in der Reihe paulinischer Schriften, welche in der nachapostolischen Zeit dem Judaismus entgegenarbeiteten, dargestellt. An Judenchristen überhaupt gerichtet, suche der Brief auf eine

1) Ueber den Ursprung des Episcopats in der christl. Kirche, Tübingen 1838, S. 143.

2) K. R. Köstlin (der Lehrbegriff des Evg. und der Briefe Johannis und die verwandten NTtlichen Lehrbegriffe, Berlin 1843, S. 387 f.) liess den Hebräerbrief das Christenthum als das wahre Judenthum darstellen und behauptete, der Hebräerbrief bezeichne eine Uebergangsstufe von der Lehre des Paulus selbst zu der Lehre des Johannes-Evangelium. So hat auch E. Reuss, Historie de la théologie chrétienne au siècle apostolique, Strasb. et Paris 1852, in der 3. Ausgabe (1864) p. 291 sq. den Hebräerbrief als das erste Denkmal dieses Uebergangs aufgefasst.

3) Das Nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1846, Bd. II, S. 304 f.

möglichst schonende, die Vorurtheile und Gesinnungen seiner Leser möglichst wenig verletzende Art den Paulinismus in den Judaismus einzubilden, oder, wie man umgekehrt sagen kann, den Judaismus in den Paulinismus hinüberzuleiten, und durch diese Aneinanderrückung und Verkettung des Jüdischen und Paulinischen eine Ausgleichung der getrennten Richtungen vorzubereiten und herbeizuführen. K. R. Köstlin behauptete in seiner genannten Abhandlung (theol. Jahrbb. 1854, S. 463 f.) nun gar: ein paulinischer Standpunct dürfe dem Briefe nicht zugeschrieben werden, erstlich nicht so, dass man ihn als einen von paulinischer Seite ausgehenden Versuch der Vermittelung zwischen Paulinern und Judenchristen betrachte, zweitens aber auch nicht so, dass der Brief ein von paulinischer Seite gemachter Versuch sei, das Judenchristenthum von seiner eigenen ATlichen Basis aus zu bekämpfen und es auf einen höhern, nämlich den paulinischen Standpunct zu erheben. Der Hebräerbrief sollte auch keine paulinische Streitschrift gegen das Judenchristenthum sein. „Wir befinden uns mithin im Hebräerbrief auf einem ganz andern als auf dem paulinischen Gebiete, auf dem Gebiete des allerdings von Paulus wesentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Gesetz sowie zu einer höhern christologischen Anschauung erhobenen, dieses Beides aber wiederum ganz eigenthümlich (in philonisch-alexandrinischem Geist) auffassenden allgemein apostolischen Christenthums, auf dem Gebiete eines Christenthums, das von der Apokalypse sich nur durch die ganz bestimmt ausgesprochene Lehre, dass das mosaische Opfergesetz auch für geborene Juden werthlos und aufgehoben sei, und vom ursprünglichen Christenthum selbst neben letzterem Puncte zwar sehr entschieden durch seine Christologie und durch die mittelst der Idee des ἀρχιερεύς gewonnene bestimmtere Gestaltung der Lehre von den versöhnenden Wirkungen des Todes und der Erhöhung Christi unterscheidet, aber in den Lehren von Sünde und Gnade, Glauben und Werken ihm weit näher steht, als dem Apostel Paulus, mit dessen eigenthümlichen Anschauungen hierüber unser Brief gar nichts gemein hat“ (a. a. O. S. 474). „Der Hebräerbrief gehört folglich, was den Ausgangspunct der

Lehre seines Verfassers betrifft, dem Judenchristenthum an, er stellt uns ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum dar, und er fällt somit nach dieser Seite in eine und dieselbe Reihe von Erscheinungen, wie die Apokalypse und wie der Jakobusbrief, der gleichfalls ein (auf Anregung des Paulinismus) vom Ritualgesetz frei gewordenes, vergeistigtes Judenchristenthum enthält" (a. a. O S. 476). Da wies Ritschl [1]), wie einst Hase, den Hebräerbrief dem Nazaräismus oder dem urapostolischen Christenthum zu. Mit wesentlicher Zustimmung zu Köstlin's Ansicht hat auch E. K. A. Riehm den Lehrbegriff des Hebräerbriefs dargestellt (1859). Baur [2]) fasste den Hebräerbrief als ein Product nicht des Paulinismus, sondern des Judenchristenthums auf, nur nicht eines exclusiven, sondern eines freiern und geistigern, welches weit genug war, um den Paulinismus selbst schon zu seiner Voraussetzung zu haben, eines Alexandrinismus, welcher dadurch, dass er weder Judaismus noch Paulinismus ist, zwischen beiden indirect vermittele. Ebenso hat Holtzmann [3]) in dem Hebräerbriefe den nähern Anschluss an das Judenthum wahrgenommen, welcher, unbeschadet des paulinischen Grundsatzes, dass das Judenthum im Christenthum aufgehoben sei, durchgeführt werde, und das Fortbestehen des Tempel-Cultus zu Jerusalem schwerlich noch voraussetze.

Man ist also immer wieder wesentlich auf die Ansicht von David Schulz zurückgekommen, dass in dem Hebräerbriefe nur ein alexandrinisch gebildetes Judenchristenthum zu einem vulgären rede. Ist der Hebräerbrief nun aber eine solche Ansprache von Judenchristenthum an Judenchristenthum: so fällt allerdings die praktische Bedeutung und Veranlassung des

1) In der zweiten Auflage seines Werks über: die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1857, S. 159 f. Die erste Auflage (Bonn 1850) S. 264 f. hatte in dem Hebräerbriefe vielmehr einen ächt paulinischen Antijudaismus wahrgenommen.

2) Das Christenthum und d. chr. Kirche der drei ersten Jahrhh. 2. Aufl. S. 109 f., vgl. auch die Vorlesungen über NTliche Theologie, herausgegeben von F. F. Baur, Leipz. 1864, S. 230 f.

3) In Schenkel's Bibel-Lexikon II, S. 620 f.

Schreibens ziemlich hinweg. Es handelt sich dann nur um eine höhere oder niedere Fassung desselben Anschlusses an die ATlich-jüdische Religion. Die ganze Erörterung über den Tempel-Cultus mag sich dann in reiner Theorie halten, wie etwa bei Josephus [1]) nach der Zerstörung des Tempels von dem Tempel-Cultus als gesetzlich immer noch bestehend die Rede ist, wie noch Mischna und Talmud von den Opferverhältnissen fast immer im Tempus der Gegenwart sprechen [2]). So urtheilt Lipsius [3]) über den Hebräerbrief: „Man merkt es dieser Darstellung an, dass sie weniger eine Lösung dringender praktischer Fragen bezweckt, als vielmehr eine theoretische Würdigung der ATlichen Religionsform. Indem der Verfasser das Gesetz fast lediglich als Cultusinstitut in Betracht zieht, nimmt er keineswegs Bezug auf die praktische Frage nach dem Verhältniss seiner Leser zum Tempelcultus — sonst würde er schwerlich statt vom Tempel immer nur von der, sicher der Vergangenheit angehörenden, Stiftshütte geredet haben, — sondern er will sich mit seinen Lesern über das Verhältniss von Judenthum und Christenthum principiell auseinandersetzen. Das praktische Interesse, welches ihm den Anlass zum Schreiben bot, liegt also jedenfalls nicht dort, wo man es gemeinhin sucht, in dem Rückfall seiner (vermeintlich palästinischen) Leser zum jüdischen Tempeldienst, welcher vielmehr, wenn nicht alles trügt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt.“ Aber sollte diese eingehende Erörterung des gesetzlichen Priesterthums und seines Cultus, welche den eigentlichen Kern des Briefs bildet, wirklich nur Nebensache sein, blosses Beiwerk für den eigentlichen Zweck des Briefs? Eine solche praktische Veranlassung, wie H. Thiersch [4]) behauptet, hat der Hebräerbrief freilich nicht [5]). Der Hebräerbrief, welcher seine

1) Ant. VII, 6, 7—12. contra Apion. I, 7. II., 8. 23.

2) Vgl. Friedmann und Grätz, die angebliche Fortdauer des jüdischen Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in den theol. Jahrb 1848, S. 370.

3) Art. Gnosis, in Schenkel's Bibellexikon II, S. 497.

4) Die Kirche im apostol. Zeitalter, 1851, S. 189 f.

5) Vgl. darüber Köstlin in den theol. Jahrbb. 1854, S. 375 f.

Leser zum Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft mit ihren Speisegesetzen und Opfern auffordert (13, 9 f.), kann unmöglich gläubige Hebräer darüber trösten sollen, dass sie von dem Tempel-Cultus ausgeschlossen waren. Aber die Frage selbst, was diese eingehenden Erörterungen über das Priesterthum und das Opferwesen des alten Bundes wohl veranlasst haben möge, drängt sich immer aufs Neue wieder auf. Eine wirkliche praktische Veranlassung des Schreibens erhalten wir, wenn der Tempel-Cultus immer noch mit mächtigen Banden auch die gläubigen Hebräer fesselte, und ein fortschrittlicher Pauliner alexandrinischer Bildung, wie ich den Verfasser ansehe [1]), sich gedrungen fühlte, seine gläubigen Volksgenossen vor gänzlichem Rückfall in den Judaismus zu warnen, zum Fortschritt zu christlicher Vollkommenheit zu ermahnen. Der Brief selbst muss es entscheiden, welche Auffassung die richtige ist.

Die Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* enthält, da von einem Schreiben an die ganze jüdische Christenheit nicht die Rede sein kann [2]), keine nähere Angabe des Wohnorts der Leser. Man hat zwar seit alten Zeiten die Hebräer ohne weiteres auf Palästina bezogen. Allein so selbstverständlich ist diese Beziehung auf keinen Fall [3]). Hebräer heissen auch solche Israeliten, welche ausserhalb Palästina geboren waren [4]). Die ur-

---

1) Vgl. meine Ausführung in der Zeitschrift f. wiss. Theologie 1858. I. S. 103 f.

2) Gegen Schwegler (Nachapostol. Zeitalter, II, S. 304) vgl. Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 420 f.).

3) Jerusalem wird ausdrücklich noch genannt, wenn es in der Zuschrift der Epi. Clem. ad Iacobum vor den paulinischen Homilien heisst: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι τὴν* (add. *ἐν*?) *Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν*, oder Clem. Hom. XI, 35 p. 120, 5 *Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν.*

4) Vgl. 2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5. Eusebius KG. III, 4, 2 *ἐν ᾗ* (1. Petri) *τοῖς ἐξ Ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ Πόντου καὶ Γαλατίας Καππαδοκίας τε καὶ Ἀσίας καὶ Βιθυνίας γράφει.*

sprüngliche Aufschrift, meint man jetzt gewöhnlich, sei verloren gegangen [1]). Aber man kann doch selbst nicht leugnen, dass die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους schon älter als Clemens von Alexandrien ist, auch neben der Nennung des Barnabas bei Tertullian sich findet. Da wir sonst noch die Aufschrift πρὸς Ἀλεξανδρεῖς finden, ist der Brief am Ende an die Judenchristen Alexandriens gerichtet. Die gangbare Aufschrift πρὸς Ἑβραίους ist am besten daraus zu erklären, dass der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde, sondern nur an den judenchristlichen Theil einer solchen gerichtet ist.

Dass der Verfasser ohne alle Vorausschickung von Personalien beginnt, erklärt Grimm (a. a. O. S. 23) aus rednerischem Grunde. Das Schreiben hebe im sublime dicendi genus an; die Personalien konnten selbstredend nur in der oratio pedestris abgehandelt werden; „so wäre ein unästhetisches Missverhältniss zwischen dem Eingang des Briefs und dem Beginn der eigentlichen Sachverhandlung entstanden."

Der Hebräerbrief beginnt also mit einer Hinweisung auf die Erhabenheit der christlichen Gottesoffenbarung über die jüdische. „Nachdem Gott vielgetheilt und in vielfacher Weise geredet hat zu den Vätern in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet in dem Sohne, welchen er einsetzte zum Erben von Allem, durch welchen er auch schuf die Weltalter, welcher, ein Abglanz seiner Herrlichkeit und ein Abdruck seines Wesens, und Alles tragend durch das Wort seiner Macht, nachdem er Reinigung der Sünden vollbracht, sich setzte zur Rechten der Majestät in der Höhe, um so viel besser geworden als die Engel, je vorzüglicher vor ihnen der Name ist, welchen er ererbt hat" (1, 1—4). Schon dieser Eingang sieht gar nicht nach einem judenchristlichen Verfasser aus. Der Verfasser geht ja darin selbst über Paulus hinaus, dass er den Sohn Gottes in das nächste Verhältniss zu dem Wesen Gottes selbst hinaufrückt. Der Sohn Gottes erscheint hier, wie die pseudosalomonische Weisheit, als Abglanz des ewigen

1) Vgl. Wieseler, Untersuchung über den Hebräerbrief II, S. 24 f.

Lichts, als Ebenbild der göttlichen Güte (Weish. Sal. 7, 26). Und wenn jene Weisheit die Künstlerin des Alls genannt wird (Weish. Sal. 7, 21), so lesen wir hier von dem Sohne Gottes, dass Gott durch ihn die Weltalter erschuf, und dass er Alles trägt durch das Wort seiner Macht. Der Verfasser hat sich mindestens das pseudosalomonische Theologumenon von der Weisheit Gottes, wenn nicht schon die philonische Logoslehre, für die Auffassung des Sohnes Gottes angeeignet. Und ein Schriftsteller, welcher den Erlöser in das göttliche Wesen hinaufrückt, sollte vom Judenchristenthum ausgegangen sein? Der jüdische Alexandrinismus ist hier wahrlich nicht mit einer judaistischen Grundansicht verschmolzen. Es ist vollends gut paulinisch, wenn schon hier die Reinigung der Sünden, welche der Sohn Gottes durch seinen Tod vollbracht hat, hervorgehoben wird.

Die Erhabenheit Christi über die Engel weis't Hebr. 1, 5—10 dann aus verschiedenen Schriftstellen nach. Es ist aber nichts weniger als judenchristlich, wenn der Verfasser den Sohn Gottes als Gott angeredet (Ps. 45, 7 f.) und als Gott geschildert findet (Ps. 102, 26—28). Und kann der Verfasser an palästinische Hebräer geschrieben haben, da er sich durchweg auf die LXX-Uebersetzung stützt? Nur bei der LXX-Uebersetzung κύριος für יהוה konnten Stellen wie Ps. 102, 26—28 auf Christum bezogen werden, und nur bei den LXX bot Ps. 97, 7 die Anbetung aller Engel dar.

Wohin die Erhabenheit des Gottessohns über die Engel, welche der Verfasser von vorn herein geltend macht, zielt, lehrt schon die Mahnung Hebr. 2, 1—4, die neue Offenbarung durch den Sohn Gottes auch zu beherzigen. Die alte Offenbarung des Gesetzes lässt Hebr. 2, 2 nicht anders, als Paulus selbst Gal. 3, 19, durch Engel verkündigt sein. Die Erhabenheit des Gottessohns über die Engel fällt also zusammen mit der Erhabenheit des Christenthums über die jüdische Gesetzesreligion. Mehr als die Engel-Offenbarung ist zu beherzigen das Heil, welches nach dem Anfange seiner Verkündigung durch den Herrn durch die Hörer zu dem Schreiber und den Lesern gelangt ist, indem Gott mitzeugte durch Zeichen, Wunder, mannichfaltige Kraftwirkungen und Austheilungen hei-

ligen Geistes. Der Verfasser schreibt also an Leser, welche die christliche Gottesoffenbarung nicht genug beherzigten. Offenbar, weil sie noch zu sehr an dem durch Engel verkündigten Gottesworte der Gesetzesreligion hingen. Wenn wir da Hebr. 2, 3 von der christlichen *σωτηρία* lesen, dass sie *ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*, so hat man seit Luther längst eingesehen, dass Paulus selbst, welcher sein Evangelium durch keinen Menschen, sondern durch unmittelbare Offenbarung Jesu Christi erhalten haben wollte (Gal. 1, 12), so nicht geschrieben haben kann. Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 370) hat aber auch schon richtig bemerkt, dass diess nicht an palästinische Christen geschrieben sein kann, unter welchen es noch lange Zeit Augenzeugen und unmittelbare Hörer Jesu gegeben hat [1]).

Das Heil der neuen Gottesoffenbarung ist aber nicht bloss nach seinem Ursprunge erhaben über die Engel, welche das Gesetz verkündigten, sondern auch nach seinem Ziele erhaben über die Engel, welchen die gegenwärtige Welt untergeben ist (Hebr. 2, 5—18). „Denn nicht Engeln unterwarf er die zukünftige Welt, über welche wir reden" (2, 5). Das heisst: die gegenwärtige Welt ist wohl Engeln untergeben [2]), aber nicht die zukünftige, deren Zugang durch die neue Heilsoffenbarung eröffnet ist. Dass die zukünftige Welt vielmehr den Menschen angehört, beweis't der Verfasser durch die Schriftstelle Ps. 8, 4—6. Was diese Stelle aussagt, dass der Mensch, ein wenig unter Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre

---

1) Noch Quadratus sagt in der Apologie, welche er dem Kaiser Hadrian übergab (bei Euseb. KG. IV. 3, 2): *τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.*

2) Eine unverkennbare Beziehung auf die jüdische Vorstellung einer Vertheilung der Welt-Nationen unter besondre Schutz-Engel, vgl. Deut. 32, 8. LXX. Dan. 10, 13. 20. Sir. 17, 17, auch was ich in dieser Zeitschrift 1862, S. 415 Anm. 3, S. 417 Anm. 2 bemerkt habe.

gekrönt ist, und dass Gott ihm Alles untergeordnet hat, ist zwar in diesem Ausgange noch nicht erfüllt; aber Jesus, ein wenig unter Engel erniedrigt, ist doch schon wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für Jeden den Tod schmecke. Er, um dessen willen Alles, und durch welchen Alles, sollte, da er Viele zum Heil führte, durch Leiden vollendet werden. Um der Menschen willen nahm auch er an Blut und Fleisch Theil, damit er durch den Tod vernichtete den Machthaber des Todes, den Teufel, und die Menschen von der Todesfurcht befreite. Denn nicht Engel sind es, sondern Abraham's Same ist es, dessen er sich annimmt. Desshalb musste er in Allem seinen Brüdern ähnlich werden, damit er ein barmherziger und zuverlässiger Hochpriester werde in Beziehung auf Gott, um zu sühnen die Sünden des Volks. Denn in dem, was er litt, selbst versucht, kann er denen, welche versucht werden, Hülfe leisten. Hiermit kommt der Verfasser von der über die Engel erhabenen Gottheit Christi zu seiner unter die Engel erniedrigten Menschheit. Zugleich stellt er den Menschen eine Befreiung von der Obergewalt der Engel, welcher sie gegenwärtig unterworfen sind, in Aussicht. Dadurch, dass der Sohn Gottes sich zu menschlichem Blut und Fleisch herabliess, ward es möglich, dass er für Jeden den Tod schmecken, die Menschen von der Furcht des Todes befreien, ihr zuverlässiger Hochpriester in Bezug auf Gott werden, ihnen vorangehen konnte zu der Herrlichkeit der zukünftigen Welt. Das Heil des Christenthums, welches über die Engel-Offenbarung des Gesetzes so weit hinausgeht und über die Engel-Herrschaft hinausführt, wird vermittelt durch die menschliche Erscheinung des Gottessohns, und der Ausgang dieser Erscheinung ist das Hochpriesterthum Christi, welcher, in seinem Leiden selbst versucht, denen, welche versucht werden, Hülfe leisten kann. Das Heil des Christenthums hat den Verfasser zu dem Hauptgedanken seines ganzen Schreibens, dem Hochpriesterthum Christi, geführt. Wie die Erhabenheit der christlichen Offenbarung über die jüdische Gesetzesreligion auf die Erhabenheit

des Gottessohns über die Engel zurückgeführt wird, so geht das Heil des Christenthums über die bisherige Herrschaft der Engel hinaus durch Alles, was in dem Hochpriesterthum Christi zusammengefasst wird. Ehe wir nun aber dem Briefe weiter folgen, welcher eben an das Hochpriesterthum Christi anknüpft, müssen wir fragen, ob der Verfasser das Heil des Christenthums in paulinischem Universalismus auf die ganze Menschheit ausdehnt, oder in judaistischem Particularismus auf die leibliche Nachkommenschaft Abraham's beschränkt hat. Ganz universalistisch lässt er den Sohn Gottes *ὑπὲρ παντὸς* den Tod geschmeckt haben (2, 9), zum Heile der Menschheit an Blut und Fleisch theilnehmen, um zu befreien *τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας* (2, 15). Wer wird da das *πᾶς*, *πάντες ὅσοι*, wie Grimm (a. a. O. S. 36) sagt, nur im relativen Sinne von allen zu einem bestimmten Kreise Gehörigen verstehen, in diesem Falle von allen Gliedern Israels? Freilich fährt Hebr. 2, 16. 17 fort: *οὐ γάρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται.* [17] *ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.* Da wollen selbst Köstlin (theol. Jahrbb. 1855, S. 415 f.) und Grimm (a. a. O. S. 35 f.) den „Samen Abraham's" und das „Volk" immer noch im ATlich-jüdischen Sinne verstehen, wogegen ich, im Einklange mit Wieseler, den „Samen Abraham's" paulinisch von der geistigen Nachkommenschaft der Gläubigen und das „Volk" von der Christenheit als dem wahren Volke Gottes verstehe (in dieser Zeitschrift 1858, S. 106 f.). Ich kann es mir nicht denken, dass der Verfasser seinen christlichen Universalismus auf einmal so schroff verleugnet haben sollte. Hätte er, wie Grimmm sagt, seinen Universalismus „nur versteckt, um nicht zu sagen, verschämt angedeutet," so kann man denselben ja um so mehr auch in dem *σπέρμα Ἀβραὰμ* und in dem *λαὸς* versteckt finden. Von dem „Samen Abrahams" hat Paulus im geistigen Sinne geredet, und das Volk Gottes ist Hebr. 4, 9 die Christen-

heit. Mit Rücksicht auf judenchristliche Leser mögen die Ausdrücke gewählt sein. Aber in diesem Briefe wird ja so Vieles uneigentlich oder geistig verstanden. Das „Haus Gottes" ist Hebr. 3, 6. 10, 21 die Christenheit, das Innere des Vorhangs Hebr. 6, 19 der Himmel (vgl. 9, 24), der Vorhang wird Hebr. 10, 20 auf das Fleisch Jesu gedeutet, das Lager Hebr. 13, 13 ist die jüdische Gemeinde. Man wendet wohl ein, der Gegensatz gegen die Engel fordere die eigentliche Fassung des *σπέρμα Ἀβραάμ*. Aber zu den Engeln bildet die gläubige Menschheit keinen schlechtern Gegensatz als das jüdische Volk. Ich sehe gar keinen Grund, den Verfasser seinem erklärten Universalismus plötzlich untreu werden, das christliche Heil auf einmal nur geborenen Juden zuschreiben zu lassen.

Die beiden Seiten der bisherigen Erörterung, die Offenbarung und die Erlösung des Christenthums, werden zusammengefasst Hebr. 3, 1 in der Aufforderung an die Genossen der himmlischen Berufung, zu beachten *τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν*. „Apostel" heisst Christus schon ähnlich, wie in dem Johannes-Evangelium *ὁ ἀπεσταλμένος*[1]), weil er die höchste Offenbarung Gottes gebracht hat, Hochpriester, weil er durch sein menschliches Leben und Sterben die Erlösung gewirkt hat. Das „Bekenntniss" aber weist darauf hin, dass diese Hebräer ermahnt werden mussten, dem Christenthum treu zu bleiben und nicht wieder in den Mosaismus zurückzufallen[2]). Der weitere Abschnitt Hebr. 3, 1—4, 13 beginnt ja mit der Erhabenheit Jesu über Moses, welche 3, 1—6 allerdings sehr spitzfindig ausgeführt wird. Jesum nennt Hebr. 3, 2 treu seinem Schöpfer selbst (*πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*, wozu nur Köstlin, joh. Lehrbgr. S. 420, noch *ἱερέα* ergänzt), wogegen Moses nur „treu in dem Hause Gottes" genannt wird (Num. 12, 7 LXX *οὐχ οὕτως ὁ*

---

1) Vgl. Joh. 3, 34. 5, 36. 38. 6, 29. 7, 29. 8, 42. 10, 36. 11, 42. 17, 8. 18. 21. 23. 25. 20, 21.

2) Schon bei Philo de somniis I, 38 (Opp. I, 654) lesen wir: *ὁ μὲν δὴ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας*. wo jedoch cod. Medic. *τῆς ὁμολογίας* auslässt.

θεράπων μου Μωυσῆς· ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστι).
Da ist Jesus, dessen Treue sich unmittelbar auf den Schöpfer selbst bezog, ja höherer Ehre gewürdigt als Moses, dessen Treue sich nur innerhalb des Hauses Gottes bewegte, inwiefern grössere Ehre als das Haus dessen Bereiter (der Schöpfer) hat. „Moses war treu in seinem ganzen Hause zum Zeugniss dessen, was geredet werden sollte, Christus aber als Sohn über sein Haus, dessen Haus wir sind, wenn wir die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung bis zu Ende festhalten.“ Die Unterscheidung von *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* und *ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ* soll den Abstand Mose's von Jesu ausdrücken.

Dass es dem Verfasser eben darauf ankommt, dem Abfalle seiner Hebräer vom christlichen Bekenntniss zum reinen Mosaismus vorzubeugen, lehrt Hebr. 3, 7—4, 13, wo die Schriftstelle Ps. 95, 7—11 erörtert wird Lange nach der mosaischen Zeit wird noch zugerufen: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht, wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, wo versuchten eure Väter in Prüfung und sahen meine Werke 40 Jahre lang, wesshalb ich erzürnte diesem Geschlechte[1]) und sagte: Immerfort irren sie im Herzen; sie aber wussten nicht meine Wege, wie ich denn schwur in meinem Zorne: Eingehen werden sie nicht in meine Ruhe.“ Da mögen sich die Leser vorsehen, *μή ποτε ἔσται ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* (3, 12). Was diese Hebräer zum Abfall von dem lebendigen Gotte zu verführen droht, ist nichts andres als das Judenthum. Damit niemand

1) Hebr. 3, 9. 10 *καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔτη· διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ*, etwas abweichend von Ps. 95, 9. 10 LXX *καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου. τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ*. Darin, dass der Verfasser des Hebräerbriefs die 40 Jahre zu dem Sehen der Werke Gottes zieht, hat man von Grotius bis Grimm (a. a. O. S. 31) den Beweis gefunden, dass der Verfasser der Psalmstelle eine typische Beziehung auf die Zeit seit dem öffentlichen Auftritt Jesu geben wollte, also noch in der unmittelbarsten Zeitnähe vor Jerusalem's Zerstörung geschrieben hat. Allerdings kennt Hebr. 3, 17 noch die richtige Satzverbindung.

von ihnen verhärtet werde durch den Trug der Sünde (des jüdischen Unglaubens), soll man einander täglich ermahnen, so lange als jenes „Heute“ gerufen wird. Christi theilhaft ist man geworden, wenn man den Anfang der Zuversicht bis an's Ende festhält. Wenn man jenes Heute vernimmt, so verhärte man die Herzen nicht, wie jene Väter der mosaischen Zeit, welche eben desshalb von dem Eingange in die göttliche Ruhe ausgeschlossen wurden. Jenen nützte das Wort der Verkündigung nichts, weil der Glaube fehlte, durch welchen man in die Ruhe eingeht. Dieser Eingang in die Ruhe steht immer noch bevor, wenn auch Gott schon am 7. Tage der Schöpfung ausgeruht hat von allen seinen Werken (Gen. 2, 2). Ungeachtet dieser göttlichen Ruhe, welche der jüdischen Sabbatfeier zu Grunde lag, bleibt immer noch ein Eingang zur Ruhe übrig für das Volk Gottes, welcher, durch Josua, den Eroberer des gelobten Landes, nicht erfüllt, vielmehr erst durch David wieder verkündigt ist. Alles dieses ist so antijudaistisch wie nur möglich, indem es die dem Volke Gottes verheissene Sabbatruhe von dem Mosaismus vollständig ablösst. Schliesslich legt der Verfasser auch seinen Alexandrinismus, ja Philonismus an den Tag. Eben diesen Eingang in die göttliche Ruhe, welchen die Väter der mosaischen Zeit verscherzt haben, hält er seinen Lesern eindringlich vor, indem er 4, 12. 13 hinzufügt: Denn lebendig ist das Wort Gottes (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) und kräftig und schneidender als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenken und Mark und richtend über Gedanken und Gesinnungen des Herzens, und keine Schöpfung ist verborgen vor ihm [1]), alles aber nackt und aufgedeckt seinen Augen, in

---

1) Das *ἐνώπιον αὐτοῦ* ist doch auf das Subject des vorhergehenden Satzes, d. h. auf den *λόγος τοῦ θεοῦ* zu beziehen. So Köstlin (joh. Lehrbgr. S. 397 f.), auch Baur (Bibl. Theol. d. NT. S. 237). Mit Recht erinnert Köstlin daran, dass auch Philo Leg. Alleg. III, 59 p. 121 sagt: *οὕτω καὶ ὁ θεῖος λόγος ὀξυδερκέστατός ἐστιν, ὡς πάντα ἐφορᾶν εἶναι ἱκανός.* Dem hypostatischen Logos der philonischen Schule kann man nur dadurch ausweichen, dass man, wie es immer

Bezug auf welchen wir zu reden haben.“ Da wird der philonische Logos nicht bloss als Schriftwort, sondern auch als das Subject gefasst, dessen Blicke die ganze Schöpfung offenbar ist. Der, von welchem in diesem Briefe „die Rede ist“ — schon der Ausdruck ist philonisch [1]) — kann nun einmal nicht Gott, sondern nur der göttliche Logos sein, welcher wegen seines Erlösungstodes schon Hebr. 2, 6. 3, 1 als der grosse Hochpriester bezeichnet war. Wenn dieser Logos hier *τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον* genannt wird, so werden wir ganz an Philo erinnert, welcher von dem göttlichen Logos als dem *τομεὺς τῶν συμπάντων* redet (Quis rer. div. haer. §. 26, Opp. I, 491 sq.) Da der allwissende *λόγος τοῦ θεοῦ* als der eigentliche Gegenstand des Schreibens bezeichnet wird, muss die Einssetzung des Gottessohns mit dem philonischen Logos schon weiter gegangen sein, als Köstlin und Baur zugaben.

Den schon 2, 16. 3, 1 berührten Begriff des christlichen Hochpriesters nimmt Hebr. 4, 14 wieder auf, um ihn nun erst gründlich zu erörtern. Um diesen Begriff bewegt sich der eigentliche Kern des ganzen Briefs Hebr. 4, 14 — 10, 18. Zunächst lehrt Hebr. 4, 14 — 5, 10: Da man einen solchen Hochpriester, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, in Jesu dem Sohne Gottes hat, halte man fest an dem Bekenntniss. Die Hinweisung auf den Hochpriester des Christen-

---

noch gewöhnlich geschieht, das *αὐτοῦ* auf *θεός* allein zurückbezieht, was in dem Vorhergehenden gar nicht Subject ist.

1) Hebr. 4, 13 *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος* (vgl. 2, 5. 5, 11). Aehnlich Philo Leg. Alleg. II, 17 (Opp. I, 78) *περὶ οὗ νῦν ἐστιν ὁ λόγος*. III, 23 (Opp. I, 102) ebenso. Quod deter. pot. insid. §. 5 (Opp. I, 194) *περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος ἐστί*. de agricult. §. 19 (Opp. I, 313) *ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἔστι νῦν ὁ λόγος αὐτῷ περὶ δυνάμεως ἱππικῆς*. §. 24 (Opp. I. 434) *ἐφ᾽ ὧν νῦν ἐστιν ὁ λογος*. Quis rer. div. haer. §. 45 (Opp. I, 504) *πολὺν δ᾽ ὄντα τὸν περὶ ἑκάστου λόγον ὑπερθετέον εἰσαῦθις*. de congr. qu. erud. gr. §. 31 (Opp. I, 545) *οὐ γὰρ περὶ γυναικῶν ἔστω ὁ λόγος, ἀλλὰ διανοιῶν*. de sommiis II, 19 (Opp. I, 677) *οὐκ ἔστι περὶ ὀνείρατος ὁ παρὼν λόγος*. Quod omnis prob. lib. §. 3 (Opp. II, 447) *καταλαβόντες περὶ οὗ ὁ λόγος*.

thums hat keineswegs bloss theoretische Bedeutung, sondern verfolgt den praktischen Zweck, die Hebräer dem christlichen Bekenntniss zu erhalten. Von welcher Seite das christliche Bekenntniss gefährdet ward, kann nicht zweifelhaft sein, da das Hochpriesterthum Christi im Folgenden dem levitischen Priesterthum des Judenthums gegenübergestellt wird. An Jesu hat man einen Hochpriester, welcher mit unsern Schwächen Mitleiden haben kann, versucht in Allem, wie wir, aber ohne Sünde geblieben. Nicht so der jüdische Hochpriester, welcher aus Menschen genommen wird, um Gaben und Opfer für Sünden darzubringen, welcher wohl milde sein kann gegen Unwissende und Irrende, da er gleichfalls mit Schwäche umgeben ist, aber eben desshalb, wie für das Volk, so auch für seine eigenen Sünden zu opfern hat[1]). Ist der jüdische Hochpriester ferner von Gott berufen, wie Aaron, so hat auch Christus eine göttliche Berufung, ausgesprochen in der heil. Schrift Ps. 2, 7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt," Ps. 110, 1: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's." In den Tagen seines Fleisches hat er Bitten und Flehen an den, welcher ihn retten konnte aus dem Tode, mit starker Stimme und Flehen dargebracht (vgl. Matth. 26, 39 f.) und Erhörung gefunden vor Frömmigkeit. So hat er, obwohl Sohn (Gottes), von seinem Leiden den Gehorsam gelernt[2]) und ward nach seiner Vollendung den ihm Gehorchenden allen Urheber ewigen Heils, angeredet von Gott als „Hochpriester nach der Ordnung Melchisedek's."

Die eigenthümliche Auffassung Christi als des vollendeten Hochpriesters, welche sich auf Ps. 110, 1 stützt, kann der Verfasser jedoch seinen Lesern nicht vortragen, ohne zuvor die niedrige Stufe ihres Christenthums zu rügen (5, 11 — 6, 20). Ueber den Hochpriester nach der Ordnung Melchisedek's hat er, wie er selbst sagt, viel zu sagen, was den tauben

1) Hebr. 5, 3, vgl., was über 7, 27 zu bemerken ist.

2) Hebr. 5, 8 *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν* klingt stark an Philo an, vgl. Bleek a. a. O. II, 2, S. 89.

Ohren, zu welchen er spricht, schwer deutlich gemacht werden kann. Nach so langer Zeit bedürfen diese christlichen Hebräer immer noch der Belehrung über die Anfangslehren der Orakel Gottes und können die feste Speise der Vollkommenen immer noch nicht ertragen. Daher die Aufforderung, von der Anfangslehre Christi zur Vollkommenheit fortzuschreiten, nicht wieder Grund zu legen einer Busse von todten Werken und Glaubens auf Gott, einer Taufen- und Handauflegungs-Lehre, (einer Lehre) von Todtenauferstehung und ewigem Gerichte[1]). Die Hebräer, an welche dieser Brief geschrieben ist, waren also so sehr auf der niedrigsten Stufe des Christenthums stehen geblieben, dass es beinahe noth that, wiederum den Grund zu legen einer Busse von todten Werken (vgl. 9, 14), d. h. von Werken jüdischer Gesetzlichkeit[2]), gläubigen Vertrauens auf Gott, was dem Judenthum bei allem Glauben an den Einen Gott noch fehlte, einer Taufen-Lehre, welche die heiligen Bäder der Essener in das Christenthum herübernahm, oder an die Johannes-Taufe anknüpfte[3]), einer Handauflegungs-Lehre, wie ja auch Apg. 8, 15 f. 19, 5 f. die Handauflegung der Taufe nachfolgt, einer Lehre von Todten-Auferstehung und ewigem Gerichte, wie sie gerade den alexandrinischen Juden mitunter fremd geworden sein mag. Die Hoffnung, dass man mit Gottes Erlaubniss zur Vollkommenheit fortschreiten wird (6, 3), hängt daher schon mit der Besorgniss zusammen, dass

1) Hebr. 6, 1. 2. *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεως τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου.*

2) Nicht von sündhaften Werken, wie Köstlin (Joh. Lehrbgr. S. 400, theol. Jahrbb. 1854. S. 469 f.), Riehm (a. a. O. S. 568) und Kurtz erklären. Solche *ἔργα* waren *θανατηφόρα*, nicht *νεκρά*. Mit Recht denken Bleek, de Wette, Lünemann, Delitzsch und die meisten Neuern an Werke jüdischer Gesetzlichkeit. Das Gegenstück ist der todte Glaube Jak. 2, 17. 20. 26.

3) Die Mehrheit der *βαπτισμοὶ* weis't, wie auch Köstlin (Joh. Lehrbgr. S. 447) erkennt, jedenfalls hinaus über eine einmalige Taufe, vgl. 9, 10 *διαφόροις βαπτισμοῖς*, Marc. 7, 4 *βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων*. Bei der christlichen Anfangslehre kann man jedoch nicht an

diese Hebräer vielmehr gar vom Christenthum abfallen werden. „Denn unmöglich ist es, die, welche einmal erleuchtet sind und die himmlische Gabe geschmeckt haben und theilhaft geworden sind heiligen Geistes und schönes Gotteswort geschmeckt haben und Kräfte zukünftigen Weltalters und abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Busse, da sie sich selbst den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und der Schmach preisgeben" (6, 4—6). Das ist eine eindringliche Warnung vor dem Abfall von dem lebendigen Gotte des Christenthums (3, 12) zu den todten Werken des Judenthums[1]). Für solchen Abfall kennt der Verfasser keine Möglichkeit der Busse. Noch ist er von seinen Lesern des Bessern überzeugt, wenn er auch so redet. Die Hebräer, an welche er schreibt, haben ja Liebe erwiesen durch fortdauernde Dienstleistungen für die Heiligen, doch wohl der Urgemeinde[2]). Möge man nun denjenigen nachahmen,

---

gemeine jüdische Waschungen denken. Da wird man allerdings an die heiligen Bäder der Essener erinnert, wie sie auch der Johannes-Taufe mit ihrer Wiederholung ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος zu Grunde liegen. Die Johannes-Taufe fliesst Clem. Recogn. I, 39 mit der christlichen noch ganz zusammen. Gerade bei Apollos und den 12 Jüngern in Ephesos drückt die Johannes-Taufe die Gestalt ihres vorpaulinischen Christenthums aus.

1) Dass es sich hier wirklich um die Gefahr eines Abfalls zum reinen Judenthum handelt, behauptet Grimm (a. a. O. S. 38 f.) mit allem Rechte gegen Wieseler (Untersuchung II, S. 38 f.) und Holtzmann (Z. f. w. Th. 1867, S. 26).

2) Hebr. 6, 10 διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες. Der Ausdruck erinnert allerdings an die Liebesgaben für die Urgemeinde in Jerusalem, vgl. 2. Kor. 8, 4 τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους. Röm. 15, 25 νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις. Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 373) sagt: „Die Ἑβραῖοι werden in dieser Stelle geradezu als eine nicht palästinensische Gemeinde, welche die Palästinenser unterstützt hatte, vorausgesetzt, sofern ja bei den ἅγιοι V. 10 nur an die jerusalemischen Christen zu denken möglich ist. Eine andre Gemeinde als die Urgemeinde konnte nicht so einfach als οἱ ἅγιοι bezeichnet werden." Grimm (a. a. O. S. 49 f.) will das zwar nicht zugeben. Allein auch 1. Kor. 16, 1. 2. Kor. 9, 1 sind οἱ ἅγιοι geradezu die Christen von Jerusalem.

welche durch Glauben und Langmuth ererben die Verheissungen, wie Abraham! Ein Schwur Gottes, wie er dem Abraham geworden [1]), bestärkt in der Hoffnung, welche eindringt in das Innere des Vorhangs, wo als Vorläufer für uns einging Jesus, nach der Ordnung Melchisedek's Hochpriester geworden in Ewigkeit. So kehrt die Ansprache an die harthörigen Hebräer, welche uns auch hier nicht als Palästinenser erscheinen, wieder zurück zu der Sache selbst, dem Hochpriesterthum Christi. Und wir haben allerdings gläubige Hebräer anzunehmen, welche das Hochpriesterthum und die Hierarchie des Judenthums noch mächtig anzog.

Diese thatsächlichen Verhältnisse darf man nicht aus dem Auge verlieren, wenn man die ächt alexandrinisch-philonische Ausführung Hebr. 7, 1—10, 18 über das Hochpriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's und das levitische Priesterthum des Judenthums lies't. Es ist ganz philonisch, wenn Hebr. 7, 1—3 dieser „Melchisedek, König von Salem, Priester des höchsten Gottes," welcher dem Abraham begegnete und ihn segnete, welchem auch einen Zehnten von Allem ertheilte Abraham (Gen. 14, 8 f.), zuerst gedolmetscht wird: „Gerechtigkeitskönig," dann als König von Salem auch: „Friedenskönig" [2]). Derselbe steht auch (in der heiligen Schrift)

---

1) Hebr. 6, 14 *τῷ γὰρ Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος ὁ θεός, ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὀμόσαι, ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ λέγων Ἦ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε* (Gen. 22, 16. 17). Ueber dieselbe Genesis-Stelle sagt Philo Leg. Alleg. III, 72 (Opp. I, 127): *εὖ καὶ τῷ ὅρκῳ βεβαιώσας τὴν ὑπόσχεσιν καὶ ὅρκῳ θεοπρεπεῖ· ὁρᾷς γάρ, ὅτι οὐ καθ' ἑτέρου ὀμνύει θεός, οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ, ὅς ἐστι πάντων ἄριστος.*

2) Vgl. Philo Leg. Alleg. III, 25 (Opp. I, 102 sq.): *καὶ Μελχισεδὲκ βασιλέα τε τῆς εἰρήνης, Σαλημ — τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύεται — ἱερέα ἑαυτοῦ πεποίηκεν ὁ θεός, οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ προδιατυπώσας, ἀλλὰ τοιοῦτον ἐργασάμενος βασιλέα καὶ εἰρηναῖον καὶ ἱερωσύνης ἄξιον τῆς ἑαυτοῦ πρῶτον· καλεῖται δὲ βασιλεὺς δίκαιος* (in der Frankfurter Ausgabe fehlt *δίκαιος*). Auch Josephus bell. iud. VI, 10, *ὁ δὲ πρῶτος κτίσας (Ἱεροσόλυμα) ἦν Χαναναίων δυνάστης, ὁ τῇ πατρίῳ γλώσσῃ κληθεὶς βασιλεὺς δίκαιος· ἦν γὰρ δὴ τοιοῦτος. διὰ τοῦτο ἱερώσατό τε τῷ θεῷ πρῶτος κτλ.* Ant. I, 10, 2 *ἔνθα ὁ τῆς Σόλυμα πόλεως ὑποδέχεται βασιλεὺς*

da ohne Vater und Mutter, ohne Genealogie, ohne Anfang seiner Tage und Lebensende; aber verähnlicht dem Sohne Gottes bleibt er in Ewigkeit[1]). An diesem Melchisedek hebt Hebr. 7, 4—10 zunächst die Erhabenheit über Abraham hervor, welcher ihm den Zehnten entrichtete und seinen Segen empfing, auch über Levi, welcher durch seinen Stammvater Abraham gleichfalls Zehnten entrichtet hat[2]). Die eigenthümliche Gestalt des Melchisedek macht Hebr. 7, 11—28 ferner geltend als thatsächlichen Beweis, dass dem levitischen Priesterthum des Gesetzes noch die Vollendung fehlt. Es soll ja ein andrer Priester aufstehen nach der Ordnung Melchisedek's, nicht Aaron's. Mit der Veränderung des Priesterthums erfolgt nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes. Wie Melchisedek zu einem nicht priesterlichen Geschlechte gehörte, so ist auch unser Herr aus dem nicht priesterlichen Stamme Juda aufgegangen, und nach der Ordnung Melchisedek's steht ein anderer Priester auf, nicht geworden nach einem Gesetze fleischlichen Gebots, sondern nach Kraft unauflöslichen Lebens. Aufgehoben wird das vorhergehende Gebot wegen seiner Schwäche und Unbrauchbarkeit — denn nichts hat das Gesetz vollendet —; dafür wird eingeführt eine bessere Hoffnung,

---

αὐτὸν Μελχισεδέκης. σημαίνει δὲ τοῦτο βασιλεὺς δίκαιος· καὶ ἦν δὲ τοιοῦτος ὁμολογουμένως, ὡς διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ ἱερέα γενέσθαι τοῦ θεοῦ.

1) Nicht in Wirklichkeit, wie man noch zuweilen annimmt, soll Melchisedek weder geboren noch gestorben sein, sondern wir haben hier ganz die Art und Weise philonischer Schriftdeutung, wie namentlich Delitzsch (Comm. zum Hebr.-Bf. S. 270) treffend ausführt. Auch bei Philo gilt das Schweigen der Schrift für nicht minder absichts- und bedeutungsvoll als ihr Reden. Er nennt die Sara, deren Mutter in der heil. Schrift nicht angegeben wird, ἀμήτωρ (de ebrietate §. 14, Opp. I, 365). Melchisedek gilt schon dem Philo (de congr. qu. erud. gr. §. 18 Opp. I, 533) als ὁ τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην, welchem Abraham den Zehnten von Allem gab.

2) Hebr. 7, 9 καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ist ganz die Ausdrucksweise Philo's, aus welchem Bleek z. d. St. anführt de Cherub. §. 31 (Opp. I, 159) καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, πάντα πάντων ἐπιδεᾶ τε καὶ χρεία.

durch welche wir Gott nahen. Die gesetzlichen Priester sind es ohne Schwur (Gottes) geworden, Jesus durch einen ausdrücklichen Schwur Gottes (Ps. 110, 4), eines um so bessern Bundes Bürge. Dort mehrere Priester, weil sie durch den Tod verhindert werden zu bleiben, hier Einer, welcher das Priesterthum unwandelbar hat, weil er in Ewigkeit bleibt. Desshalb kann er auch retten in Ewigkeit die, welche durch ihn zu Gott nahen. Solch' ein Hochpriester gebührte uns, fromm, schuldlos, unbefleckt, getrennt von den Sündern und höher als die Himmel geworden, welcher nicht, wie die irdischen Hochpriester, täglich genöthigt ist, zuvor für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volks[1]). Denn das Gesetz setzt schwache Menschen zu Hochpriestern ein, das Wort des nachgesetzlichen Eidschwurs einen Sohn, welcher in Ewigkeit vollendet ist. Alles dieses weis't über das levitische Priesterthum des Gesetzes oder des alten Bundes hinaus auf ein höheres Priesterthum nach der Ordnung Melchisedek's, welches durch Jesum erfüllt worden ist. Zu der Hauptsache kommt der Verfasser aber, wie er 8, 1 selbst sagt, erst damit, dass der Hochpriester des neuen Bundes sich gesetzt hat zur Rechten des Throns der Majestät in den Himmeln, des Heiligen Diener und der wahrhaftigen Hütte, welche aufrichtete der Herr, kein Mensch. Da hat man ein überirdisches Hochpriesterthum. Auf Erden würde Jesus ja nicht einmal Priester sein, da es hier solche giebt, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen, freilich nur einem Abbilde und Schatten des Himmlischen dienen. Der höhere Priesterstand entspricht der höhern

---

1) Hebr. 7, 27 (vgl. 10, 11) *ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ.* Unrichtig, aber gut philonisch, da Philo die täglichen Opfer, welche der Hochpriester gar nicht selbst darzubringen brauchte, zur Hälfte für die Priester selbst, zur Hälfte für das Volk dargebracht werden (Quis rer. div. haer. §. 36, Opp. I, 497), ja den Hochpriester alltäglich opfern lässt (de special. legg. III, 23, Opp. II, 321 *εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν*). Justin (Dial. c. Tr. Iud. c. 27, p. 245) sagt auch schon zu viel, wenn er die Hochpriester an den Sabbaten die Opfer darbringen lässt.

Vorzüglichkeit des neuen Bundes, dessen Mittler Jesus ist. Dass der erste Bund nicht tadellos war, erhellt ja aus Jeremia 31, 21 f., welcher Prophet tadelnd einen neuen Bund, mit Gesetzen für die Gesinnung, gegeben in die Herzen, ankündigt, hiermit den ersten für veraltet erklärte. Das Veraltete aber und Alternde ist nahe dem Verschwinden (C. 8). Den ersten Bund lässt Hebr. 9, 1—10 selbst über sich hinaus auf eine noch zukünftige Vollendung hinweisen. Derselbe hatte ja Dienstleistungen und das weltliche Heiligthum. In der ersten (d. h. vordern) Hütte, dem Heiligen, waren der Leuchter und der Tisch mit der Brodvorlegung, nach dem zweiten Vorhange das Zelt, welches das Allerheiligste heisst, in welches Hebr. 9, 4 unrichtig auch den goldenen Rauchaltar versetzt, mit der Bundeslade, welche dem zweiten Tempel ganz fehlte, und in welche überdiess ebenso unrichtig [1]) auch der goldene Krug mit dem Manna und der Stab Aaron's versetzt werden [2]). Wenn nun aber in das zweite Zelt, das Allerheiligste, nur der Hochpriester einmal im Jahre eingehen durfte, so zeigte damit der heilige Geist an, dass noch nicht geoffenbart sei der Weg zum Heiligen, so lange noch das erste (vordere) Zelt Bestand hat, ein Sinnbild der gegenwärtigen Zeit, in welcher Gaben und Opfer dargebracht werden, nicht vermögend im Gewissen zu vollenden den Dienenden, nur zu Speise, Trank, verschiedenen Waschungen und Fleischessatzungen bis zur Zeit der Berichtigung (*μέχρι καιροῦ διορθώσεως*) auferlegt. Dagegen führt Hebr. 9, 11—28 aus, wie Christus, erschienen als Hochpriester der zukünftigen Güter, durch das grössere und vollkommenere, nicht mit Händen gemachte Zelt, d. h. nicht von dieser Schöpfung, auch nicht mit Blut von Böcken und Käl-

1) Nach 1. Chron. 8, 9. 2. Chron. 5, 10 waren in der Bundeslade nur die Gesetzestafeln.

2) Diese Annahme wollte Wieseler (theol. Stud. und Krit. 1867, S. 673 f.) zwar aus Philo de sacrificantibus §. 4 (Opp. II, 253), de animal. sacr. idon. §. 10 (Opp. II, 247) für den Tempel in Leontopolis belegen. Allein Grimm (a. a. O. S. 60 f.) hat diese Meinung als unrichtig erwiesen.

bern, sondern mit seinem eigenen Blute auf einmal einging in das Heiligthum, da er eine ewige Erlösung fand. Wenn schon das Blut von Böcken, Stieren und Kuh-Asche besprengend die Verunreinigten heiligt zur Reinheit des Fleisches: wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den ewigen Geist sich untadelhaft Gott darbrachte [1]), reinigen unser Gewissen von todten Werken, d. h. eben von den Werken jüdischer Gesetzlichkeit [2]), um zu dienen dem lebendigen Gotte. Desshalb ist er eines ewigen Bundes Mittler, damit nach dem Tode zur Erlösung der bei der ersten *διαθήκη* (Bund) begangenen Uebertretungen wir die Verheissung empfangen, die Berufenen des ewigen Erbes. Keine *διαθήκη* (Testament) tritt in Kraft vor dem Tode des Testirenden. Nachdem schon der erste Bund durch Blut eingeweiht war, und mit Blut nach dem

---

1) Hebr. 9, 14 *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου* (Itala u. s. w. *ἁγίου*) *ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ.* Der Sinn kann nur sein, dass bei Christo die Untadelhaftigkeit, welche das Gesetz für die Opferthiere vorschrieb, durch den ewigen Geist vermittelt ist. Baur (Bibl. Theol. d. NT. S. 237) fand die versöhnende Kraft des Todes Christi darin, dass Christus *αἰώνιον πνεῦμα* hat. „Er versöhnt die Welt mit Gott, weil er im Elemente des Geistes sich Gott darbringt, weil nicht Blut von Böcken und Stieren, sondern das *πνεῦμα αἰώνιον* das Sühnmittel, das die eigenthümliche Beschaffenheit und Wirksamkeit dieses Todes vermittelnde und bestimmende Moment ist. Was Christus zu einem ewigen Hochpriester macht, was ihm die *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* gibt, so dass das absolute Lebensprincip eine immanente Bestimmung seines Wesens ist, ist das *πνεῦμα*, dass er ein rein geistiges Wesen ist, wie Gott selbst Geist, und der Vater der Geister ist, 12, 9." Es ist gewiss richtig, dass „der ewige (oder: heilige) Geist" das Wesen des Erlösers selbst ausdrücken soll, derselbe erinnert an das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4 und steht dem göttlichen Logos Hebr. 1, 3. 4, 12. 13 nicht fern.

2) Hebr. 9, 14 fährt fort: *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* Die „todten Werke" bilden einen Gegensatz gegen den lebendigen Gott, welchem man im Christenthum dient, und können um so mehr (wie 6, 1) nur die Gesetzeswerke des Judenthums sein. Das Judenthum mit seinen „todten Werken" wird dem Dienste des lebendigen Gottes ebenso gegenübergestellt, wie 1. Thess. 1, 9 der heidnische Götzendienst.

Gesetze Alles gereinigt ward, bedurfte das Himmlische selbst besserer Opfer. Da ging Christus nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum, das Gegenbild des wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns. Er ging auch nicht ein, um öfter zu opfern, wie es der irdische Hochpriester thut, sondern einmal ist er erschienen am Ende der Weltalter, um durch sein Opfer die Sünden zu vernichten, und noch einmal wird er erscheinen denen, welche ihn erwarten zum ewigen Heil. Die ganze Ausführung beschliesst Hebr. 10, 1 — 18. Das Gesetz hat ja nur einen Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht das Ebenbild der Dinge selbst und kann durch die alljährlich dargebrachten Opfer die Hinzutretenden noch nicht vollenden. Es ist unmöglich, dass Blut von Stieren und Böcken Sünden hinwegnimmt. Eben weil Gott solche Opfer nicht will, hat er dem Sohne einen Leib bereitet (Ps. 40, 7 LXX), und dieser ist selbst erschienen, um durch einmalige Darbringung seines Leibes den Willen Gottes zu vollbringen. Während der irdische Priester seine Opfer täglich wiederholt, hat Christus sich nach seinem einmaligen Opfer für immer zur Rechten Gottes gesetzt, im Uebrigen erwartend, bis seine Feinde gelegt sein werden zum Schemel seiner Füsse. Durch Ein Opfer hat er für immer die, welche geheiligt werden, vollendet, indem er den neuen Bund der in die Herzen gegebenen Gesetze stiftete.

So hat der Verfasser aus der heiligen Schrift selbst ein höheres Priesterthum als das levitische nachgewiesen. Die Vollkommenheit des Hochpriesterthums Christi, dessen Vorbildung Melchisedeck war, setzt er einerseits in die Eröffnung des Himmlischen selbst, dessen blossen Schatten das irdische oder weltliche Gesetzeswesen darstellt, andrerseits in das Innerliche der Gesinnung, dessen Reinigung und Versöhnung es bewirkt. Wenn er nun die Unvollkommenheit des levitischen Priesterthums so ernstlich darlegt, wenn er dasselbe nur einem Abbilde und Schatten des Himmlischen dienen lässt (8, 5. 9, 23), sein Heiligthum ein nur weltliches nennt (9, 1), seine Gaben

und Opfer für unfähig erklärt, nach dem Gewissen zu vollenden den Dienenden (9, 9. 13. 10, 2. 11): so pflegte man bisher anzunehmen, dass er seine Streiche nicht in die Luft geführt, sondern das noch in voller Kraft und Wirksamkeit bestehende Priesterthum des Tempels zu Jerusalem bekämpft hat. Erst neuerdings hat man in allem Ernste behauptet, dass das levitische Priesterthum, als unser Verfasser schrieb, schon durch die Zerstörung des Tempels zu Boden geschlagen sei. Den schlagendsten Beweiss, dass das levitische Priesterthum von Gott gerichtet und verlassen ward, die Zerstörung des Tempels, welche sich der Brief des Barnabas (c. 4. 16) nicht entgehen lässt, soll der Verfasser verschmäht haben. Als kein jüdischer Priester mehr opfern konnte, soll er geschrieben haben, dass auf Erden Solche da sind, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen (8, 4). Als der alte Bund seinen ganzen Tempeldienst verloren hatte, soll er denselben nur als alternd und dem Verschwinden nahe bezeichnet haben (8, 13). Da sollte er noch so reden, wie wenn die erste (vordere) Hütte immer noch Bestand hätte und ein Gleichniss wäre „auf die gegenwärtige Zeit, in welcher Gaben und Opfer dargebracht werden, nicht vermögend nach dem Gewissen zu vollenden den Dienenden“ (9, 8. 9)? Die Gegenwärtigkeit der Zeit wird hier überdiess noch hervorgehoben durch den Gegensatz der zukünftigen Güter, deren Hochpriester Christus ist (9, 11). Ein Verfasser, welcher das Aufhören der gesetzlichen Opfer schon erlebt hatte, soll das Ungenügende derselben gerade aus ihrer jährlichen Wiederholung beweisen und gegen die Meinung, dass sie die Hinzutretenden vollendeten, einwenden: „würden sie dann nicht aufgehört haben dargebracht zu werden (10, 2)?“ Das begreife, wer da kann! Es ist ganz etwas Andres, wenn der s. g. erste Brief des römischen Clemens, welcher das Christliche dem Gesetzlichen eben nicht entgegensetzt, sondern mit demselben einsetzt, also die christliche Eucharistie als das gesetzliche Opfer ansieht, noch nach der Zerstörung des Tempels so redet, wie wenn immer noch nach dem Gesetze geopfert würde (c. 41 p. 44, 18 sq.); oder wenn

im zweiten Jahrhundert der Brief an Diognet c. 3 die Juden noch immer Gott Opfer darbringen zu müssen glauben lässt (ἐπιτελεῖν οἰόμενοι). Man darf auch nicht sagen, dass der Verfasser des Hebräerbriefs ja niemals den Tempel, stets die σκηνή erwähne. Darauf hat Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 423 f.) schon treffend geantwortet: „Einmal handelt es sich in seiner Polemik nicht, wie z. B. bei Stephanus, um die nachmosaische Institution der Gottesverehrung in dem erst von spätern Zeiten herrührenden ναός, sondern um die mosaischen Institutionen selbst in ihrer ursprünglichen Gestalt, diese waren es, deren fortwährende Gültigkeit bekämpft, die als bloss unvollkommene Schattenbilder der Idee aufgewiesen werden mussten; sodann war ja im Alten Test. eben nur die mosaische σκηνή als Abbild einer himmlischen σκηνή (nach des Verfassers Auffassung 8, 5) bezeichnet (2 Mos. 25, 40), nicht aber der ναός, und er war folglich genöthigt, bei seiner Lehre vom himmlischen Heiligthum sich einzig und allein an das mosaische Zelt zu halten, da nur dieses einen Anknüpfungspunct für dieselbe bot; und endlich eignete sich nur der Begriff der σκηνή theils für die weitern allegorischen Ausführungen über das Verhältniss zwischen dem alt- und neutestamentlichen Hochpriester (9, 11 χριστὸς — διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς — εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια, wo diese μ. σκ. das „Himmelszelt," die Region der untern Himmel bedeutet), theils (in sprachlicher Rücksicht) für die Stellen, wo vom jüdischen Heiligthum mit Beziehung auf den Unterschied zwischen Heiligem und Allerheiligstem (πρώτη und δευτέρα σκηνή) die Rede ist. Die Nichterwähnung des Tempels hat folglich ihre guten Ursachen und kann für eine spätere Abfassung nichts beweisen." Es ist nun einmal Thatsache, dass unser Verfasser sich ernstlich bemüht, seinen Lesern den hohen Werth des levitischen Priesterthums mit allem, was dazu gehört, aus dem Kopfe zu reden, und dass dieses noch nicht durch die römische Zerstörung des Tempels bereits den Todestoss erhalten haben kann. Der Verfasser hat offenbar Judenchristen vor Augen, welche das jüdische Priesterthum und das ganze Opferwesen noch hoch-

schätzten, welche sich, wie die Urgemeinde Apg. 2, 46, zu dem Tempel hielten, oder wie der Paulus der Apostelgeschichte (21, 23 f. 22, 17. 24, 11. 17) zum Tempel in Jerusalem wallfahrteten, um dort wenigstens zu beten. Dieselben werden es immer noch so gehalten haben, wie Philo, welcher einst zu dem väterlichen Heiligthum reis'te *εὐξόμενός τε καὶ θύσων*[1]), wie der äthiopische Eunuch Apg. 8, 27 *ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ*, wie in den Recognitionen des römischen Clemens I, 10 (vgl. Hom. I, 13) Barnabas in Rom urgebat profectionem, dicens, se diem festum religionis suae, qui immineret, omnimodis apud Iudaeam celebraturum, wie ebdas. II, 62 Petrus sagt: Hierusalem, ad quam sane oblationum gratia et orationum vigilans frequenter ascenderam. Solche Hebräer weis't der Verfasser darauf hin, dass sie ein viel höheres Hochpriesterthum haben, als das levitische der Juden.

Dass die ganze Auseinandersetzung eine sehr praktische Abzweckung hat, lehrt gleich die folgende Erörterung Hebr. 10, 19—12, 29, wo die praktische Mahnung nur durch die theoretische Ausführung C. 11 unterbrochen wird. Eben Leser, welche auf den äussern Eingang zum Heiligthum Gewicht legten und das Priesterthum des Tempels hochhielten, werden 10, 19—25 ermahnt, mit Zuversicht auf den Eingang zum Heiligthum in dem Blute Jesu, welchen er uns einweihte als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d. h. sein Fleisch, und im Besitze des grossen Priesters über das Haus Gottes, d. h. die Christenheit, hinzuzutreten mit wahrhaftigem Herzen in Glaubensfülle. Die Herzen besprengt zur Reinigung von bösem Gewissen, den Leib gewaschen mit reinem Wasser (der christlichen Taufe), halte man fest das Bekenntniss der Hoffnung unbeugsam (V. 23). Man beachte einander zur Aufreizung von Liebe und guten Werken, *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν αὐτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες κτλ.* (V. 25). Diese Hebräer müssen zum

1) De providentia II, §. 107, griechisch bei Euseb Praepar. ev. VIII, 14, §. 50, Opp. II, 646.

Theil schon aus der christlichen Gemeindeversammlung weggeblieben sein, schwerlich aus einer ungemischt judenchristlichen, eher aus einer gemischten, am Ende überwiegend heidenchristlichen Gemeindeversammlung. Weil sie bereits vom christlichen Bekenntniss zum reinen Judenthum abzufallen drohten, wird ihnen Hebr. 10, 26—31 das furchtbare Gericht über solchen Abfall angekündigt. Auf die Verwerfung des Gesetzes Mose's ist die Tödtung vor zwei oder drei Zeugen gesetzt (Deut. 17, 6). Wie viel grössere Strafe wird derjenige erleiden, welcher den Sohn Gottes mit Füssen getreten und das Blut des Bundes, in welchem er geheiligt ward, für profan erachtet, den Geist der Gnade misshandelt hat! Die in dem christlichen Bekenntniss wankenden Hebräer erinnert Hebr. 10, 32—39 an die frühern Tage, da sie nach ihrer Erleuchtung oder Bekehrung zum Christenthum vielen Leidenskampf zu erdulden hatten, theils durch Schmähungen und Drangsale zur Schau gestellt, theils Genossen derjenigen, welche so wandelten (*τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων*), geworden. Denn mit Gefangenen hatten sie Mitleid und den Raub ihrer Habe nahmen sie mit Freuden auf. Das hat Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 395 f.), welchem ich schon 1855 in der Schrift über das Urchristenthum (S. 76) beigestimmt habe, scharfsinnig auf den Antheil bezogen, welchen die junge Christengemeinde jüdischer Herkunft in Alexandrien an der Verfolgung der Juden daselbst unter Cajus Caligula (38—41) gehabt haben wird. Grimm (a. a. O. S. 67 f.) hat wohl richtig bemerkt, dass die *οὕτως ἀναστρεφόμενοι* nicht ungläubige, sondern gleichfalls gläubige Hebräer sein mögen[1]), aber sonst jene Nachweisung schwerlich entkräftet. So haben die Hebräer unsers Briefs auch jetzt Geduld nöthig, um durch Erfüllung des göttlichen Willens die Verheissung zu erwerben. Der Herr wird bald kommen, und der Gerechte wird aus Glauben leben, wogegen der Kleinmüthige Gott nicht gefällt (Hab. 2, 4). „Wir aber

1) Uebrigens findet sich *ἀναστρέφεσθαι* auch ohne „sittlichen Begriff" Ezech. 3, 15. 19, 16 und kann recht gut nur die äussere Lage bedeuten.

sind nicht vom Kleinmuth zum Verderben, sondern vom Glauben zur Lebensgewinnung."

Hat der Verfasser den Glauben auch zunächst nur im Gegensatze gegen den Kleinmuth erwähnt, um seine Hebräer aufzumuntern: so kann er es doch nicht unterlassen, denselben die Grundlehre des Paulinismus von der Gerechtigkeit des Glaubens, an welcher die Judenchristen immer noch Anstoss nahmen, auf seine Weise vorzutragen. Nachdem er 10, 24 die Hebräer zu Liebe und guten Werken ermahnt hat, setzt er ihnen C. 11 die Unerlässlichkeit des Glaubens zum Heil auseinander; ein Zeichen, dass er diese Hebräer nicht bloss dem Christenthum überhaupt erhalten, sondern auch für das gesetzesfreie Christenthum gewinnen will. Den Glauben beschränkt er aber nicht mehr, wie Paulus, auf die Anerkennung Jesu als des verheissenen Sohnes Gottes, sondern fasst ihn allgemeiner als die Zuversicht von Gehofftem, als die Ueberzeugung von Dingen, welche man nicht sieht (11, 1), worin man einen philosophischen Zug der alexandrinischen Schule erkennen mag. Der Glaube hat daher auch Gott, seine Weltschöpfung und Vergeltung (11, 3. 6) zum Gegenstande. Und bei einer so allgemeinen Fassung kann nicht mehr, wie bei Paulus selbst (Röm. 4, 11 f.), Abraham als der Stammvater aller Gläubigen erscheinen. Der heilbringende Glaube beginnt vielmehr schon mit Abel, Henoch, Noa, diesem Erben der Glaubensgerechtigkeit (11, 4—7). Bei Abraham bezieht unser Verfasser den rechtfertigenden Glauben nicht mehr, wie Paulus, bloss auf die ihm und seinem Samen gegebene Verheissung (11, 8—10). Was Paulus Röm. 4, 18 f. an Abraham als den rechtfertigenden Glauben schildert, wird Hebr. 11, 11. 12 vielmehr auf die Sara übertragen. Nach Abraham befremdet Hebr. 11, 31 die Hure Rahab unter den Glaubenszeugen. Hebr. 11, 35 f. geht mit den Weibern, welche Foltern ertrugen, um eine bessere Auferstehung zu erlangen, gar bis zu der Erzählung des 2. Buchs der Makkabäer (6, 18 f. 7, 7) herab, was uns jedoch durchaus nicht nöthigt, bis nach der Zerstörung Jerusalems herabzugehen, da das 2. Buch der Makkabäer immer noch vor

der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, überdiess, wie Grimm (a. a. O. S. 25) bemerkt, auch dessen Quellenschrift benutzt sein kann. Von Allen, welche in dem alten Bunde durch den Glauben bezeugt wurden, bemerkt Hebr. 11, 39. 40 schliesslich, dass sie nicht ohne uns (die Christen) vollendet werden sollten.

Nachdem der Verfasser diese Zeugenwolke für die Glaubensgerechtigkeit angeführt hat, kehrt er C. 12 zur Ermahnung seiner Leser zurück. Dieselben müssen wegen ihres christlichen Bekenntnisses von jüdischer Seite sogar Anfeindungen erfahren haben. Sie mögen blicken auf den Anfänger und Vollender des Glaubens Jesus, welcher durch das Kreuzesleiden zur Rechten des Throns Gottes gelangte, und den grossen Widerspruch bedenken, welchen er von den Sündern, d. h. den ungläubigen Juden, erfuhr[1]), um nicht zu ermatten. In demselben Widerstande gegen die Sünde (d. h. das ungläubige Judenthum) sind diese Hebräer noch nicht bis zum Blut (-vergiessen) gekommen, und doch haben sie schon vergessen, dass Gott seine Söhne aus Liebe züchtigt (12, 1—11). Desshalb mögen diese Hebräer ihre lassen Hände und ihre erschlafften Kniee wieder aufrichten. Sollen dieselben nach Frieden trachten und nach Heiligung, so sollen sie auch darauf achten, dass kein Gottes Gnade Verfehlender, keine Bitterkeitswurzel emporsprossend belästige, und durch sie befleckt werde die Menge[2]). Da haben wir wieder mehr als die blosse Warnung vor Unsittlichkeit. Die angeführte Gesetzesstelle bezieht sich auf den Abfall von Gott; ebenso wird auch der Verfasser des

1) Hebr. 12, 3 *ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς αὐτὸν ἀντιλογίαν.* Da werden ja die ungläubigen Juden als „Sünder" (vgl. 7, 26) bezeichnet, was sonst jüdisch-christliche Bezeichnung der Heiden ist, vgl. Henoch 91, 12. 99, 2. Tob. 4, 17. 13, 6. Weish. Sal. 10, 21. Matth. 9, 10. 11, 19. 26, 45. Luc. 18, 32. Gal. 2, 15. Clem. Hom. XI, 26.

2) Hebr. 12, 15 *ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ, καὶ δι' αὐτῆς μιανθῶσιν οἱ πολλοί.* Vgl. Deut. 29, 18 cod. Alex. *μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ πικρία.*

Hebräerbriefs den Abfall von dem lebendigen Gott zum Judenthum (vgl. 3, 12) im Sinne haben. Das ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ erinnert ganz an 10, 29. Es folgt ja auch 12, 16 die Warnung, „dass nicht jemand ein Hurer oder Unheiliger wie Esau, welcher für Ein Gericht verkaufte seine Erstgeburt." Für einen Hurer im eigentlichen Sinne haben den Esau erst spätere Juden ausgegeben (s. Wetstein z. d. St.). Manche Erklärer haben bei der Hurerei an Abfall von Gott gedacht. Und wenn 12, 17 von Esau gesagt wird, dass er späterhin nicht mehr Busse thun konnte, so ist das ganz dasselbe, was 6, 5 dem Abfall vom Christenthum vorgehalten ward. Auch Christen, welche in das Judenthum zurückfallen, verkaufen ihre Erstgeburt. Weil es sich hier wirklich um einen Abfall vom Christenthum zum Judenthum handelt, hält Hebr. 12, 18—29 den Hebräern so ernstlich vor, dass man ja nicht zu dem Berge der Gesetzgebung mit seinen selbst für Moses entsetzlichen Erscheinungen hinzugetreten ist, sondern zu dem Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, welches schon Paulus selbst Gal. 4, 26 dem irdischen Jerusalem und dem Berge Sinai gegenübergestellt hatte, Myriaden von Engeln, einer Versammlung und Gemeinde in dem Himmel aufgeschriebener Erstgeborenen, Gott dem Richter Aller, Geistern vollendeter Gerechten (vgl. 11, 40), Jesu dem Mittler des neuen Bundes und einem Besprengungsblute, welches besser redet als das Abel's. Da sehe man zu, dass man den Redenden nicht ablehne! Wenn schon Jene nicht entflohen, da sie den auf Erden Bescheidgebenden ablehnten [1]), so gilt das noch viel mehr, wenn man sich von dem vom Himmel her Bescheidgebenden abwendet. Auch der christliche Gott ist verzehrendes Feuer. So eindringlich begründet der Verfasser seine Warnung vor dem Rückfall dieser Hebräer vom Christenthum zum Judenthnm, indem er die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten auch hier durch die Erhabenheit des Himmlischen über das Irdische ausdrückt!

---

1) Hebr. 12, 25 εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς τὸν χρηματίζοντα, allerdings eine auffallende Stellung von ἐπὶ γῆς.

C. 13 folgen noch besondre Ermahnungen zur Bruderliebe, Gastfreundschaft, insbesondre der christlichen Gefangenen zu gedenken als Mitgefangene (V. 3). Bei der Warnung vor Geldgier verräth der Verfasser ganz augenfällig Bekanntschaft mit den Schriften Philo's [1]). Ferner werden die Hebräer ermahnt, ihrer Führer zu gedenken, welche ihnen das Wort Gottes redeten, den Ausgang ihres Wandels anzuschauen und den Glauben nachzuahmen. Es geht auf jüdische Schriftgelehrsamkeit mit ihren Satzungen über die Speisen und erinnert an Röm. 14, 2 f., wenn Hebr. 13, 9 ermahnt: „durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht verleiten; denn es ist schön, dass durch Gnade das Herz befestigt werde, nicht durch Speisen, in welchen die, welche darin gewandelt, keinen Nutzen hatten.“ Wird doch 13, 10 hinzugefügt, dass wir (Christen) einen Altar haben, von welchem die (jüdischen) Diener der Hütte nichts essen dürfen. Um das Volk zu heiligen, litt Jesus ausserhalb des Thors (13, 12). „So lasst uns nun zu ihm hinausgehen ausserhalb des Lagers (des Judenthums), seine Schmach tragend (13, 13), womit die gläubigen Hebräer geradezu zum Austritt aus dem Judenthum aufgefordert werden [2]). Nicht durch die Priester von Jerusalem, dessen Bestehen immer noch vorausgesetzt wird [3]), sondern durch Chri-

---

1) Hebr. 13, 5 (*αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν Οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω*) giebt die Stelle Deut. 31, 6 (cod. Alex. *οὐ μή σε ἀνῇ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπῃ*, vgl. 1. Chron. 28, 20 *οὐκ ἀνήσει σε οὐδ' οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃ*) in derselben Veränderung (vgl. Jos. 1, 5 *καὶ οὐκ ἐγκαταλίπω σε οὐδὲ ὑπερόψομαί σε*) wieder, wie Philo de confus. ling. §. 32 (Opp. I, 430) *Οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω.*

2) Allerdings dringt der Verfasser des Hebräerbriefs, wie er den levitischen Cultus im Princip für überwunden ansieht, auf factische Abstellung desselben, was Schwegler (Nachapost. Zeitalter II, S. 319) und Baur (Bibl. Theologie des NT. S. 248) bestreiten, natürlich nur für die gläubigen Hebräer. Was Apg. 21, 21 dem Paulus vorgeworfen wird, *ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν*, passt ganz auf den Hebräerbrief.

3) Hebr. 13, 14 *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*, wozu Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 420 f.)

stum soll man Gott Lobopfer darbringen, auch sonst Opfer der Mildthätigkeit verrichten (13, 15. 16). Wenn die Hebräer 13, 17 zum Gehorsam gegen ihre Vorsteher ermahnt werden, so erhält man wieder die Vorstellung einer gemischten, überwiegend heidenchristlichen Gemeinde (vgl. 10, 25). Eine rein judenchristliche Gemeinde brauchte schwerlich zum Gehorsam gegen ihre eigenen Vorsteher ermahnt zu werden. Schliesslich bittet der Verfasser 13, 18. 19 die Leser noch um ihre Fürbitte, besonders damit er ihnen bald wiedergegeben werde. Mit Timotheus, wenn derselbe aus der Gefangenschaft befreit sein wird, hofft er die Leser wiederzusehen (13, 23). Den Hebräern, welche auch hierin nur als ein Theil einer Christengemeinde erscheinen[1]), werden Grüsse an ihre Vorsteher und an alle Heiligen aufgetragen, aber auch Grüsse der Leute von Italien bestellt (13, 24).

Dass nicht Paulus diesen Brief geschrieben haben kann, liegt am Tage. Hebr. 2, 3 ist mit der Behauptung des Paulus, sein Evangelium ohne alle menschliche Vermittelung von Gott und Christo erhalten zu haben, unvereinbar. Dem Paulus, welcher die Hochschule jüdischer Schriftgelehrsamkeit in Jerusalem besucht hatte, würden solche Irrthümer über das Opferwesen und das Heiligthum, wie Hebr. 7, 27. 9, 4, nicht begegnet sein. Auf der andern Seite steht der Verfasser aber doch in einem nähern Verhältniss zu Paulus. Mit Timotheus,

---

bemerkt, so habe der Verfasser nur reden können, wenn Jerusalem noch stand, und noch niemand seine Zerstörung erwartete.

1) Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 384) hat zwar behauptet, dass die Leser Hebr. 5, 12 f. 10, 24. 32 f. 13, 17. 24 als eine Gemeinde, nicht bloss als ein Theil einer solchen erscheinen, kann aber doch (ebdas. S. 414) nicht umhin, bei Hebr. 13, 20. 24 eine kleinere Hausgemeinde anzunehmen, welche dem Verfasser besonders nahe stand. Solchen kleinern Gemeinden nebst ihren ἡγουμένοις habe der Verfasser zugleich Grüsse an alle ἡγούμενοι und alle ἅγιοι aufgegeben. Allein von solchen doppelten ἡγουμένοις ist keine Spur zu bemerken.

welchen wir aus dem Philipperbriefe (1. 1. 2, 19 f.) als treuen Gefährten des Paulus noch in der römischen Gefangenschaft kennen lernen, war der Verfasser befreundet; es weist überdiess eben auf jene Gefangenschaft zurück, wenn er Hebr. 13, 23 mit dem aus einer Gefangenschaft befreiten Timotheus bald zu den Hebräern, an welche er schreibt, zu kommen hofft. In der ganzen Grundansicht, in der Auffassung des Christenthums steht der Verfasser dem Paulus sehr nahe. Origenes konnte bei ihm ganz die Gedanken des Paulus wiederfinden. Es ist nicht wahr, dass unser Verfasser, wie man zu sagen pflegt, gegen das Judenthum nachgiebiger sein sollte, als Paulus selbst. Das Judenthum erscheint ihm fast ebenso wie dem Paulus (Gal. 3, 19) als die durch Engel verkündigte Offenbarung Gottes (Hebr. 2, 2), als die Religion todter Gesetzeswerke (6, 1. 9, 14), eines Gesetzes, welchen die Vollendung noch gänzlich fehlt (7, 19). Ja, der Verfasser geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter als Paulus, welcher das Gesetz noch objectiv geistig, nur den ihm untergebenen Menschen fleischlich sein lässt (Röm. 7, 12. 14). Unser Verfasser verlegt das Fleischliche schon in das Wesen des Gesetzes selbst, da er von dem Gesetze fleischlicher Gebote (7, 16), von den Fleischessatzungen des Gesetzes (9, 10) redet. Das Gesetz enthält überhaupt nur einen Schatten, nicht das Ebenbild der himmlischen Dinge selbst (10, 1). Da mochte der Hebräerbrief Manchen als erdichtet zu Gunsten der Häresie Marcion's erscheinen. Auch dieser Brief lehrt die vorübergehende Geltung des Gesetzes, bis zur Zeit der Berichtigung (9, 10). Solche Berichtigung ist eben durch das Erlösungsopfer Christi eingetreten, welches schon dem Paulus (Röm. 10, 4) als des Gesetzes Ende galt. Der alte Bund veraltet mehr und mehr bis zu gänzlichem Verschwinden (Hebr. 8, 13). Wie antijudaistisch der Verfasser gesinnt ist, erhellt vollends daraus, dass er die judaistische Bezeichnung der Heiden als „Sünder“ auf die ungläubigen Juden überträgt (12, 3), die mannigfaltigen Speisegesetze des Judenthums dem Christenthum fremdartig nennt (13, 9). Das Positive zu dem Gegensatze

gegen die jüdische Gesetzesreligion ist bei Paulus die Glaubensgerechtigkeit. Dieselbe fehlt auch in dem Hebräerbriefe nicht, wenn sie hier gleich allgemeiner gefasst wird (C. 11). Unser Verfasser zeigt ohnehin Bekanntschaft mit den Briefen des Paulus. Die Stelle Deut. 32, 35 führt Hebr. 10, 30 (*οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα Ἐμοὶ ἐκδίκησις. ἐγὼ ἀνταποδώσω*) einmal nicht nach den LXX (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*), sondern nach Röm. 12, 19 (*γέγραπται γάρ Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος*) an, und Holtzmann hat (in dieser Zeitschrift 1867, S. 4 f.) wahrgenommen, dass der Hebräerbrief überhaupt in einem Abhängigkeitsverhältniss zu dem ersten Korinthierbriefe steht [1]). Was den Verfasser des Hebräerbriefs von Paulus wesentlich unterscheidet, ist nicht bloss, wie schon Origenes sah, die Form, das mehr hellenische Gepräge, sondern vor Allem der Alexandrinismus. Eine gewisse Einwirkung des jüdischen Alexandrinismus lässt sich schon bei Paulus selbst nicht verkennen [2]); da ist aber doch nur der ältere Alexandrinismus, wie er etwa in der Weisheit Salomo's vorliegt, noch nicht die philonische Schule bemerklich. Hier finden wir dagegen selbst Ausdrücke der Schriften Philo's wieder (Hebr. 3, 1. 4, 13. 5, 3. 7, 2 f. 9. 27. 8, 6. 13, 5. Unser Verfasser hat sich die typologische Schriftdeutung Philo's vollkommen angeeignet, wie man namentlich aus Hebr. 7, 1 f. ersieht. Hebr. 1, 2. 3. 4, 13 hat die philonische Logoslehre bereits auf Christum angewandt. An die philonische Schule erinnern Hebr. 11, 3 die *φαινόμενα* [3]),

---

1) Vgl. namentlich Hebr. 5, 12 *καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς* mit 1 Kor. 3, 2; Hebr. 5, 14 *τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή* mit 1 Kor. 2, 6. Uebrigens wird man auch an den Galaterbrief 3, 1 erinnert durch Hebr. 6, 6: *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.* Ebenso vgl. Hebr. 13, 9 mit Röm. 14, 3 f.

2) Vergl. meine Nachweisungen in dieser Zeitschrift 1871. II. S. 192.

3) Vgl. Philo de confus ling. §. 34 (Opp. I, 431), wo der *ἀσώματος καὶ νοητὸς κόσμος* genannt wird *τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον.*

auch die scharfe Unterscheidung von πνεῦμα und ψυχή Hebr. 4, 12[1]).

Also nicht Paulus selbst, wohl aber ein alexandrinisch, ja philonisch geschulter Pauliner hat den Brief geschrieben. Eine alte Ueberschrift des Briefs nennt als Verfasser den Leviten Barnabas aus Kypros (Apg. 4, 36) womit Wieseler einverstanden ist. Allein dieser Levit, welcher auch in Jerusalem wohl bekannt war, kann solche Verstösse über das Heiligthum, wie Hebr. 7, 27. 9, 4 f. 10, 11, nicht begangen haben.

Ueberschrieben ist der Brief πρὸς Ἑβραίους. Da kann man allerdings zunächst an die christliche Urgemeinde in Jerusalem denken, wie es schon in alter Zeit geschehen ist. Allein der ganze Brief widerstreitet dieser Annahme. Sollte man auch an die Urgemeinde schon einen griechischen Brief haben schreiben können, so ward die heilige Schrift hier doch offenbar in der Ursprache, nicht in ihrer griechischen Uebersetzung gebraucht. Unser Verfasser aber stützt seine ganze Beweisführung auf die Uebersetzung der LXX, ohne auf den Urtext irgendwie Rücksicht zu nehmen. An die Urgemeinde, deren Stamm Hörer des Herrn selbst bildeten, konnte Hebr. 2, 3 nicht geschrieben werden. Gegen die Urgemeinde, welche immer noch als Metropole der ganzen Christenheit dastand, konnte niemand solche Sprache führen, wie Hebr. 5, 12 f. Die Dienstleistung für die Heiligen, welche Hebr. 6, 10 den Lesern nachrühmt, bezieht sich wahrscheinlich auf die Urgemeinde in Jerusalem. An diese Urgemeinde kann der Hebräerbrief auch desshalb nicht gerichtet sein, weil dieselbe auf alle Fälle schon mehr als eine blutige Verfolgung durchgemacht hatte, wogegen die Hebräer dieses Briefs zwar gleich nach ihrer Bekehrung eine Bedrängniss zu erleiden hatten (10, 32 f.), auch noch gegenwärtig im Kampfe mit der Sünde begriffen, aber doch noch nicht bis zum Blute gekommen waren, (12, 4). Die Hebräer, an welche der Brief geschrieben ist, können nicht

---

1) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, Th. III, Abthlg. II. 2. Aufl. (1868) S. 344 f.

einmal, wie man immer noch anzunehmen pflegt, eine eigene Christengemeinde, sondern nur einen Theil einer solchen, keineswegs eine rein judenchristliche Gemeinde gebildet haben, vgl. 10, 25. 13, 17. 24.

Eben desshalb, weil der Brief nicht an eine ungemischt judenchristliche Gemeinde geschrieben sein kann, steht der alten Aufschrift ad Alexandrinos nichts im Wege. Der ganze Brief ist so alexandrinisch, dass er recht gut an die Judenchristen Alexandriens gerichtet sein kann. Die gläubigen Hebräer Alexandriens werden schon an der Judenverfolgung unter Cajus Caligula mitzuleiden gehabt haben (Hebr. 10, 32 f.). Seit längerer Zeit hatten sie sich wesentlich unverändert erhalten (Hebr. 5, 12 f.), nachdem das Christenthum hier, am Ende durch Johannes Marcus, welcher als der Stifter der Christengemeinde Alexandriens gilt (vgl. Euseb. KG. II, 16, 24), auch unter den Heiden Verbreitung gefunden hatte, die ursprünglichen Vorsteher weggestorben sein mögen (Hebr. 13, 7). In Alexandrien gab es eine so zahlreiche Judenschaft, dass die Anfeindungen von Seiten der ungläubigen Juden, mit welchen die gläubigen Hebräer zu kämpfen hatten (Hebr. 12, 31), nirgends begreiflicher sind, als eben hier. Für Alexandrien lag auch Jerusalem nahe genug, so dass hier die gläubigen Hebräer durch Festreisen nach Jerusalem und Wallfahrten zum Tempel noch in lebhaftem Verkehr mit der jüdischen Hierarchie geblieben sein mögen. Da galt es, sie dem christlichen Bekenntniss zu erhalten, hinzuweisen auf Jesum als den Apostel und Hochpriester unsers Bekenntnisses (3, 1. 4, 14 vgl. 10, 23). Und da die Hebräer unsers Briefs eben nicht eine ungemischt judenchristliche Gemeinde bildeten, sondern nur Bestandtheil einer grösstentheils heidenchristlichen Gemeinde waren, lässt sich auch am Ende der, wie Grimm (a. a. O. S. 70) sagt, entscheidende Grund gegen die Annahme alexandrinischer Leser genügend beantworten. Gerade die ältesten alexandrinischen Kirchenväter wissen von der Bestimmung des Briefs nach Alexandrien nichts, sondern halten sich lediglich an die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους, welche sie auf palästinische Christen beziehen. Die

völlige Auslassung des Orts in der Aufschrift erklärt sich aber sehr einfach, wenn der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde gerichtet, vielmehr etwa mit einem nicht erhaltenen Privatschreiben an ein dem Verfasser befreundetes hebräisches Gemeindeglied zur Mittheilung an die übrigen Hebräer geschickt war. Da mochte sich gerade an dem Orte der Bestimmung des Briefs jede Spur einer Ueberlieferung vom wahren Thatbestande späterhin verwischt haben, so dass die alexandrinischen Theologen nach der Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* auf Palästina riethen.

Lässt man den Brief an die christlichen Hebräer Alexandriens gerichtet sein, so kommt man auch über den Verfasser, so gut es noch angeht, in's Reine. Der Verfasser wünscht ja den Lesern bald wiedergegeben zu werden (Hebr. 13, 19), muss ihnen also ursprünglich angehört haben. Eben das war der Fall bei Apollos, auf welchen Luther gerathen hat. Aus Apg. 18, 24 f. erfahren wir, dass Apollos ein gelehrter Jude aus Alexandrien war, mächtig in den Schriften; dass derselbe, schon unterwiesen in dem Wege des Herrn und kochend im Geiste, (um 95) nach Ephesus kam, hier redete und lehrte genau, was Jesum betrifft, obwohl er nur die Johannes-Taufe wusste. Da Apollos in der Synagoge zu Ephesus freimüthig auftrat, nahm ihn das, dem Paulus befreundete, Ehepaar Priscilla und Aquila zu sich und setzte ihm den Weg (des Christenthums) noch genauer auseinander, so dass er, in die paulinische Fassung des Christenthums eingeweiht, nach Achaja gehen und (in Korinth) für die ungläubigen Juden den Schriftbeweis führen konnte, dass Jesus der Christus ist. Da haben wir einen Mann der apostolischen Zeit, auf welchen die Abfassung des Hebräerbriefs vollkommen zutrifft. Derselbe stammte aus Alexandrien und mag hier die Schule Philo's genossen haben. Apollos gehörte aber auch der judenchristlichen Gemeinde Alexandriens an, da er nach Apg. 18, 25 schon *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* nach Ephesus kam, hier *ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ*

βάπτισμα Ἰωάννου[1]). Da mochte er späterhin an alexandrinische Judenchristen schreiben, dass das Heil, anfänglich verkündigt durch den Herrn selbst, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη (Hebr. 2, 3), weil unter den Juden Alexandriens das Evangelium zuerst durch unmittelbare Hörer Jesu verkündigt sein mag[2]). Da konnte Apollos Hebr. 13, 19 wünschen, den gläubigen Hebräern Alexandriens bald wiedergegeben zu werden. Dieselben waren immer noch auf derselben niedrigen Stufe des Christenthums stehen geblieben, über welche Apollos erst in Ephesus hinausgeführt ward. Die βαπτισμῶν διδαχὴ ἐπιθέσεώς τε χειρῶν Hebr. 6, 2, über welche die Judenchristen dieses Briefs immer noch nicht hinausgekommen waren, stimmt gut zu dem ursprünglichen Christenthum des Apollos, welcher nur die Johannes-Taufe kannte, und weis't ebenso auf einen gewissen Anschluss an den Essenismus zurück. Alexandrinisch gebildet, dann paulinisch geschult, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, war gerade Apollos. Und geübt, den Juden aus der heil. Schrift die Messiaswürde Jesu zu erweisen, wie Apollos, erscheint gerade der Verfasser des Hebräerbriefs. In Ephesus wird Apollos auch mit Timotheus,

---

1) Grimm (a. a. O. S. 75 f.) deutet das Letzte nur auf eine Stellung in der Vorhalle des Christenthums, streitet aber gegen die ausdrückliche Angabe der Apostelgeschichte, wenn er den Apollos als Johannes-Jünger immer noch nicht gewusst haben lässt, dass in Jesu von Nazareth der Messias erschienen sei.

2) So allein weiss ich das scharfsinnige Bedenken Grimm's zu beantworten. Die clementinischen Homilien (I, 9 f.) lassen den Barnabas als einen unmittelbaren Jünger Jesu in Alexandrien auftreten, ohne von dessen Vetter Johannes Marcus als Stifter der Christengemeinde Alexandriens irgend Kenntniss zu nehmen. Zwei andern Gründen legt Grimm selbst weniger Gewicht bei. Verhält es sich mit der Johannes-Jüngerschaft des Apollos so, wie ich annehme, so kann man um so weniger erwarten, dass er im Eingange des Hebräerbriefs (1, 1) zu den Propheten noch den Täufer Johannes ausdrücklich hinzugefügt haben sollte. Dem römischen Clemens mag Apollos als Verfasser des Hebräerbriefs bekannt gewesen sein oder nicht: eine Nöthigung, C. 47 bei Apollos auf diesen Brief hinzuweisen, war nicht vorhanden.

dessen Befreiung aus der Gefangenschaft Hebr. 13, 23 meldet, näher bekannt geworden sein, wie ihn denn Paulus 1 Kor. 10, 12 nach Timotheus erwähnt. In Korinth hatte er, wie der 1. Korinther-Brief lehrt, das Werk des Paulus wohl fortgesetzt, aber doch auf eigenthümliche Weise, etwa wie der Verfasser des Hebräerbriefs überhaupt zu Paulus steht. Als nun Paulus in Rom den Tod erlitten hatte (64), sein treuer Gefährte Timotheus eben aus der Gefangenschaft erlös't war, versprengte Christen aus Italien in Folge der neronischen Christenverfolgung zu Apollos gekommen waren (Hebr. 13, 23. 24), wird dieser sich veranlasst gefunden haben, an die gläubigen Hebräer Alexandriens zu schreiben. Der Streit gegen das ungläubige Judenthum war ihm Gewohnheit. Dasselbe hatte sich in Jerusalem bereits zu ernsten Schritten gegen das Christenthum ermannt, die Anklage gegen den (59) gefangenen Paulus betrieben, selbst den vom Volke gefeierten Jakobus, Bruder des Herrn, welcher der Urgemeinde in Jerusalem vorstand, (62) um das Leben gebracht[1]). Je mehr sich das Judenthum überhaupt zum Verzweiflungskampfe gegen die Römer zusammenraffte, desto mehr mag es auch die Juden-Christen in und ausserhalb Palästina wiederzugewinnen versucht haben. Der Hebräerbrief, welcher in diese Zeitverhältnisse völlig hineinpasst, wird, wie schon Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 415 f.) gesehen hat, immer noch vor der blutigen Judenverfolgung Alexandriens im J. 66 (Joseph bell. iud. II, 18, 7. 8), überhaupt vor dem Ausbruche des jüdischen Kriegs geschrieben sein.

So hat sich mit den Lesern auch der Verfasser, ja die Abfassungszeit nach aller Wahrscheinlichkeit ergeben, und wir haben nicht noth, uns nach Jamnia oder Rom oder Ravenna zu wenden. Ernstlich könnte doch nur an Rom gedacht werden, wo der Stamm der Christengemeinde allerdings judenchristlich war. Aber Hebr. 12, 4 verbietet es schlechthin, nach

---

1) Vgl. Joseph. Ant. XX, 9, 1. Hegesippus bei Eusebius KG. II, 23, 4 f.

der neronischen, ja nach der domitianischen Christenverfolgung noch an Rom zu denken[1]). Der Gruss von Christen aus Italien aber Hebr. 13, 24 weist lediglich darauf hin, dass in Folge der neronischen Verfolgung Christen versprengt und zu dem Verfasser gekommen waren, welcher von diesen zum Theil judenchristlichen Flüchtlingen Grüsse bestellt, aber nicht von der Christengemeinde seines Aufenthaltorts, theils weil er an den judenchristlichen Bestandtheil einer Christengemeinde nicht Grüsse von Gemeinde zu Gemeinde bestellen konnte, theils weil es in der Christengemeinde seines Aufenthaltorts am Ende gar keine Hebräer gab. Die „Leute von Italien" hatten gewiss als standhafte Bekenner des Christenthums besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Sollte es gelungen sein, den geschichtlichen Ursprung des Hebräerbriefs aufzuhellen, so tritt auch die hohe Bedeutung dieses Schreibens in ein um so helleres Licht. Die neuere Kritik hat sich zu sehr gewöhnt, den Paulinismus lediglich gegen den christlichen Judaismus kämpfen zu lassen. Auch desshalb hat man den ersten Thessalonicher-Brief dem Paulus abgesprochen, weil Paulus hier (2, 3 f. 14. 15) auf Anfeindungen der ausserchristlichen Juden Rücksicht nimmt. Und doch zeugen auch die unbezweifelten Briefe des Apostels von rein jüdischen Verfolgungen (Gal. 5, 11. 2 Kor. 11, 24). Doch haben die Juden den Paulus in Jerusalem gefangen genommen und bis nach Rom in einem langjährigen Process verfolgt. Paulus selbst hat wohl von Anfang an den Beruf eines Apostels der Heiden ergriffen und in seinen heidenchristlichen Gemeinden vorwiegend das Eindringen des Juden-Christenthums abzuwehren gehabt. Aber der ihm geistesverwandte Verfasser des Hebräerbriefs hat bald nach seinem Tode alles aufgeboten, um Juden-Christen, welche durch die ungebrochene Macht des Judenthums angezogen wurden, dem christlichen Bekenntniss zu erhalten, ja zum vollen Austritt aus der jüdi-

1) Vgl. die vollkommen überzeugende Ausführung Grimm's a. a. O. S. 42 f.

schen Religionsgemeinschaft zu bewegen (Hebr. 13, 13). In dieser Hinsicht hat er sogar den Vorwurf Apg. 21, 21, Abfall von Moses den unter den Heiden zerstreuten Juden zu lehren, vollkommen verdient. Das Judenthum that sich darauf viel zu gute, eine durch Engel vermittelte Gottesoffenbarung zu besitzen[1]. Unser Verfasser stellt das Christenthum als die vollendete Offenbarung Gottes durch den Sohn Gottes selbst dar, welchen er mittelst philonischer Logos-Lehre in das göttliche Wesen hinaufrückt (Hebr. 1, 3. 4, 12. 13). Das Judenthum rühmte sich des Moses als des treuen Dieners Gottes in seinem ganzen Hause (Num. 12, 7). Unser Verfasser stellt Jesum dar als den Sohn Gottes, dessen Treue sich unmittelbar auf Gott selbst bezieht und nicht in dem Hause Gottes bewegt, sondern über das Haus Gottes, die Christenheit, geht (Hebr. 3, 1 f.) Das Judenthum besass noch den Glanz und die Anziehungskraft eines angesehenen Hochpriesterthums und Tempelwesens. Unser Verfasser weis't eindringlich hin auf das höhere Hochpriesterthum Christi als des Gottessohns, welcher Blut und Fleisch annahm, um durch sein vollendetes Opfer eine ewige Erlösung zu stiften. Der Glanz des irdischen Hochpriesterthums muss schwinden vor dem überirdischen Hochpriesterthum Christi, welches den Zugang zu dem Himmlischen selbst eröffnet, die innere Versöhnung des Gewissens gebracht hat. Durch diese Auffassung, welche das Todesopfer Christi (1 Kor. 5, 7) nicht mehr bloss als eine That Gottes mit ihm (2. Kor. 5, 21. Röm. 3, 25), sondern schon als die hochpriesterliche Handlung Christi selbst ansieht (Hebr. 9, 14), hat der Verfasser die wankenden Hebräer dem christlichen Bekenntniss zu erhalten versucht. Und als das irdische Hochpriesterthum des Tempels bald darauf für immer vernichtet ward, blieb der Gedanke des Hochpriesterthums Christi in Geltung.

Den mächtigen Eindruck der beiden Grundgedanken unsers

---

1) Josephus Ant. XV, 5, 3 lässt den Herodes sagen: *ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι᾽ ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων· τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα καὶ ἀνθρώποις θεὸν εἰς ἐμφάνειαν ἄγειν καὶ πολεμίους διαλλάτειν δύναται.*

Briefs von Christo als dem göttlichen Logos und Hochpriester bestätigt schon die kurz vor der Zerstörung des Tempels verfasste Apokalypse des Apostels Johannes. Selbst diese judenchristliche Schrift lässt den Erlöser, wenn auch erst bei seiner herrlichen Wiederkunft, den neuen Namen erhalten: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (Offbg. 19, 14). Sollte das keine Aneignung aus dem Hebräerbriefe sein? Bleibt hier ferner auch die Vorstellung Christi als des geschlachteten Lamms, ohne dass er zugleich als Hochpriester gefasst würde, so finden wir doch Offbg. 6, 9. 8, 3 schon die Vorstellung eines himmlischen Altars, ja Offbg. 3, 12. 7, 15. 11, 19. 14, 15. 17. 15, 5. 16, 17 eines himmlischen Tempels, für welche man nun einmal keinen andern Vorgang als Hebr. 8, 2. 9, 24 aufweisen kann [1]). Auf der judenchristlichen Seite hat auch der Brief des Jakobus (unter Domitian) von dem Hebräerbriefe Kenntniss genommen, im Gegensatze zu den todten Werken Hebr. 6, 1. 9, 14 von einem todten Glauben geredet (Jak. 2, 17. 20. 26). Abraham's Opferung des Isaak hatte Hebr. 11, 17 f. für die Rechtfertigung des Glaubens angeführt, Jak. 2, 21 macht diese Opferung für die Werkgerechtigkeit geltend. Die Hure Rahab steht Hebr. 11, 31 als Beispiel der Glaubensgerechtigkeit, Jak. 2, 25 als Beispiel der Werkgerechtigkeit da. Dieselbe liess sich immer noch am ersten als Beispiel der Glaubensgerechtigkeit ansehen; nur im Gegensatze gegen solche Auffassung konnte man darauf kommen, sie vielmehr für die Werkgerechtigkeit anzuführen. Dagegen findet man den *καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης* Hebr. 12, 11 bei Jak. 3, 18 wieder als den *καρπὸς δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ*. Auf befreundeter Seite hat der s. g. erste Brief des römischen Clemens den Hebräerbrief schon stark benutzt, insbesondre das Hochpriesterthum Christi angenommen (c. 36 p. 40, 10 sq., c. 58 p. 62, 10 sq.), wie es auch in den Testamenten der 12 Patriarchen (Ruben 6. Sim. 7. Levi 18) der Fall ist. Der wichtigste Erfolg jener Vermählung des Paulinis-

---

1) Ich verweise auch auf das, was ich in dem Messias Judaeorum p. 79 sq. zu 4 Ezr. 10, 22 bemerkt habe.

mus mit alexandrinischer Religionsphilosophie, welche der Hebräerbrief darstellt, war aber die Lehre von der Gottheit Christi, welche hier durch Anwendung der philonischen Logoslehre gewonnen ward. Auf dieser Bahn sind dann weiter fortgeschritten der Kolosserbrief (1, 15 f.) und die deuterojohanneischen Schriften. In der christlichen Lehrentwickelung besteht die hohe Bedeutung des Hebräerbriefs überhaupt darin, dass er dem paulinischen Idealismus eine objectivere Wendung gegeben und die Bahn der christlichen Speculation gebrochen hat [1]).

II.

Bemerkungen zu Holtzmann's Aufsatz: „Die Adresse des Hebräerbriefs."

Von

Dr. Kluge,

Pfarrer in Dothen, im Grossherzogthum S.-Weimar.

Den Aufsatz Holtzmann's in dieser Zeitschrift X (1867) S. 1—35 muss ich mit einigen Bemerkungen begleiten, da ich bei der Sache betheiligt bin.

Zuvörderst muss ich von dem Standpuncte aus, den ich in meinem H.-Br. 1863 eingenommen habe, Holtzmann nur Recht geben, wenn derselbe gegen Ritschl nicht Alexandrien als Sitz der Leser des Briefs annimmt. Weder Jerusalem noch Alexandrien kann der Ort gewesen sein, der Verfasser selbst aber kann weder das Urbild des Tempels zu Jerusalem

---

1) Vgl. meine Abhandlung über den Gnosticismus und das Neue Test. in dieser Zeitschrift 1870, S. 241 f. Auch der Gnosticismus konnte aus der Lehre des Hebräerbriefs (2, 2. 5) von den Engeln als Herrschern der gegenwärtigen Welt und Verkündigern der alten Gottesoffenbarung von vorn herein Nahrung ziehen.

noch dessen Abbild zu Leontopolis gekannt haben, wenn man nicht ohne Noth und ohne Grund demselben ein absichtliches Zurückgreifen zu der Stiftshütte beilegen will. Weder Verfasser noch Empfänger des Briefs können den Tempel mit eigenen Augen gesehen haben. Es freut mich, dass diese Annahme, die als thatsächliches Ergebniss aus dem Briefe fest steht, mit der ich bei Herausgabe meines Commentars noch ziemlich allein stand, sich seitdem mehr und mehr Bahn gebrochen hat.

Den Verfasser anlangend kann nur die modificirte Annahme Holtzmann's Anspruch auf Geltung machen, dass derselbe ein alexandrinisch gebildeter Jude gewesen sein muss. Denn Alexandrien kann er nach dem bereits Bemerkten nicht mit eigenen Augen gesehen haben. Aber die Gemeinde betreffend, an die der Brief gerichtet ist, kann Holtzmann nicht unbedingt Zustimmung erfahren, dass dieselbe nothwendig ein Brennpunct für die geistigen Interessen des Judenthums, eine Stütze innerer und äusserer Entwickelungen desselben sein müsse. Vielmehr geht aus dem Briefe mit Evidenz hervor, dass diese Gemeinde in tiefster Bedrängniss sich befand und dadurch mit schmerzlicher Trauer auf's Neue an die Endkatastrophe des Bundesvolkes erinnert worden war. Da musste der Verfasser die Hebel stärksten Trostes ansetzen, genommen aus dem Centrum des Judenthums, aus Tempel und Priesterthum, sowie aus den Wendepuncten der Geschichte. Das waren allerdings bei den erschütterten Verhältnissen der Gemeinde brennende Fragen für dieselbe. Aber mit zwingender Nothwendigkeit weist nichts auf eine sogenannte Metropole des Judenthums in der Diaspora hin.

Die Vermuthung sodann, Rom sei der Ort gewesen, wohin der Brief seine Richtung genommen habe, hat Holtzmann wie in den Studien und Kritiken seiner Zeit angedeutet, so jetzt näher begründet, ganz artig und mit vielem Geschicke. Aber zwingend nothwendig, erweislich ist schlechterdings nichts. Schon was den Gruss XIII, 24 anlangt: das ist, wie ich nachgewiesen habe, eine rein zufällige, nebensächliche Notiz, von

der Winer schon sagt, man hätte nie ein kritisches Moment für den Abfassungsort darin finden sollen: *οἱ ἀπ' Ἰταλίας* bedeutet nur die von Italien Abwesenden oder Stammenden. Mit David Schulz, Bleek, Lünemann an solche Christen zu denken, die die neronische Verfolgung aus ihrer Heimath vertrieben, dazu nöthigt vollends gar nichts. Das Martyrologium XI, 35—37 passt, wie sehr es auch an Tacit. ann. XV, 15 erinnert, doch ebenso gut auf jede andere Verfolgung.

Was Holtzmann S. 3. 4 zu XII, 4 bemerkt, hat volle Richtigkeit. Auch darin hat derselbe Recht, dass er das Widerstehen fasst als Widerstehen der Sünde. Nur muss dann die Sünde richtig gefasst werden im rechten Verhältnisse zu *ἁμαρτωλῶν* V. 3, als Widersetzlichkeit mit Wort und That gegen das Heil und dessen Urheber. Diess Widerstreben ist sodann zu suchen in *ἀντιλογία* V. 2. Diese hatte für Christus den Kreuzestod zur Folge. Im Hinblicke auf diesen Tod, nicht in Bezug auf frühere Geschlechter sagt der Verf.: *οὔπω μέχρις αἵματος*. Erst wenn das Widerstehen Christi zur Folie gemacht wird für das Widerstehen der Gemeinde, wird die Ermahnung, die Delitzsch in dem V. findet, recht lebendig und eindringlich, werden die ermattenden Glieder immer wieder zum Kampfe aufgefrischt, XII. 3. 12. Dass dann Holtzmann den dunkeln Hintergrund für unsere Stelle nicht in der neronischen Einzelverfolgung, sondern in der systematischen Verfolgung Domitians findet, stimmt ganz überein mit meiner Verlegung des Briefes weit über Nero hinaus. Ebenso schlagend, wie Holtzmann die Aehnlichkeit des Hebr.- mit dem ersten Korintherbriefe nachgewiesen hat, ist dies seiner Zeit von Delitzsch mit Hinsicht auf Lucas geschehen. Es beweist dies einmal, dass der Brief schon zu den jüngern Schriften N. T. gehört, in denen man die ersten Spuren von Benutzung älterer Schriften N. T. findet, was dann Barn. epi., Clemens Rom. weiter ausgebildet haben: sodann die grosse Kunst des Verf. im Eklecticismus im guten Sinne, was ich in Bezug auf die Benutzung apokalyptischer Schriften durch denselben an seinem Orte nachgewiesen habe.

Auf Grund von Sueton Domit. 12 hat Köstlin Theol. Jahrbücher 1850, 243 die Vermuthung aufgestellt, die Christen hätten sich dadurch der Verfolgung entziehen wollen, dass sie wie die Juden das *δίδραχμον* bezahlten. Dadurch aber enstand eine Versuchung, sich unter das schützende umbraculum jüdischer Lebenssitte zurückzubegeben. Köstlin benutzt hierzu mit Recht die Stelle XII, 16, wo Esaus Hingeben seiner Erstgeburt angeführt wird. Holtzmann bringt diess ganz mit Recht mit Hebr. X 32—37 geschickt in Verbindung. Das alles aber passt zu dem, was ich seiner Zeit als das Grundübel in der Gemeinde dargestellt habe, dem *ἀποστῆναι.* Ob der Brief von einem derer, quos Domitianus relegaverat, Tert. apol. 5, verfasst sei, ist ausserwesentlich und nicht erweislich.

Nicht wenig gereicht mir zur Freude, dass Holtzmann auch zu der Zahl derer zählt, die die Abfassung des Briefs 64—66, wie fast allgemein, neuerdings von Hilgenfeld, Lünemann noch angenommen wird, gradzu für eine Unmöglichkeit hält, und meine einstgewonnene und ausgesprochene Ansicht dadurch Bestätigung findet. Das wird klar schon aus der Benutzung des N. T.: nicht minder aus dem Verhältnisse des Barnabasbriefes zum H-Br. In dieser Richtung bemerkt Holtzmann ganz mit Recht: „wenn daraus aber niemand mehr schliesst, dass der Barnabasbrief vor 70 geschrieben sei, so dürfte die Zeit nicht mehr ferne sein, wo man auch an den H.-Br. denselben Maasstab historischer Betrachtung anlegen wird.“

Die Stelle XIII, 4. 5 soll auf Rom als den Sitz der Hebräer weisen. Dieses soll eine reiche, üppige Stadt sein. Diess letztere zugestanden, passt doch das Bild ebenso gut in jede andere solchgeartete Stadt, so allgemein sind die Schäden gehalten, vor denen der Verfasser warnt. Vor der *πορνεία* warnen ausnahmlos alle Briefe, vor dem Geize noch pikanter der erste Timotheusbrief, mit gleicher Betonung der Genügsamkeit. Darum lässt auf diese Stelle sich nichts bauen, was mit Bestimmtheit nach Rom wiese.

Die *ἡγούμενοι* sollen auf Rom hinweisen, auf den gross-

artigen Militärstaat, dem die Ordnung der Presbyter und Diakonen als Hauptleuten der Gemeinde entlehnt sei. War doch dieser Militärstaat über alle drei damals bekannten Erdtheile verbreitet, so dass, wenn solche Entlehnung wirklich erweislich ist, der Ausdruck und die Absicht des Ausdrucks in jeder andern mit römischer Besatzung versehenen Stadt ebenso gut verstanden werden konnte und musste. *Ἡγούμενος* kommt ausser H.-Br. im N. T. nur noch Luc. XXII, 26, wohl dort wie hier gleichbedeutend: Herr, dort der Gegensatz *διακονῶν*, hier die Gemeindeglieder, ein Beweis mehr von der vertrauten Bekanntschaft des Verfassers mit Lucas. Aber erweislich und zwingend nothwendig weist das Wort nicht nach Rom. Hinzu kommt, dass derselbe Lucas VII, 2 vom römischen centurio das Wort *ἑκατόνταρχος* braucht, ebenso Act. X, 1: Act. XXIV, 7 steht *χιλίαρχας*. Joh. IV, 46 steht *Βασιλικός*. 1. Petr. II, 14 wird *ἡγεμών* gebraucht, diess die einzige Annäherung an *ἡγούμενος*. Darum auch der Sprachgebrauch entscheidet gegen Rom.

Ebenso artig und mit vielem Geschicke hat Holtzmann von S. 17 an den Charakter der Gemeinde zu Rom zur Zeit ihrer Entstehung wie in den späteren Zeiten, in den ersten Decennien nach Paulus Tode, als der Paulinismus zu erblassen begann, und Ebionitismus sich festwurzelte, gezeichnet. Ebenso muss der Bestand der Gemeinde in seinen Anfängen als judenchristlicher als feststehende Thatsache angenommen werden. Diese Leser will der Apostel in den ersten acht Capiteln des Römerbriefs zu der rechten christlichen Freiheit führen und dann erst ruft er ihnen triumphirend zu Cap. 9—11: Hat das Volk A. T. sich zu der christlichen Freiheit erhoben, wie der Apostel dieselbe zeichnet und fordert: dann ist diess *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* zugleich ein *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* geworden und das *ἐγκεντρισθῆναι εἰς τὸ ἔλαιον* wird nunmehr an demselben vorgenommen. Aus dieser Grundanschauung geschöpft aus dem Römerbriefe ist dann nach meiner auch von Matthes allg. Kirchl. Chronik 1864 und dem theol. Litteraturblatt 1864 als richtig anerkannten Ansicht der H.-Br. erwach-

sen. Wenn dann ausser dieser Hauptwurzel noch mehrfach andere Nebenwurzeln, Wurzelfasern in dem H.-Br. Platz gegriffen haben, also auch sonst Berührungen und Aehnlichkeiten sich finden: so ist das nicht zu verwundern. Aber dabei sind die Verschiedenheiten des Lehrbegriffs in beiden Briefen so gewaltig und so durchgreifend, wie in meiner biblischen Theologie zum H.-Br. von mir nachgewiesen worden, dass unmöglich die Gemeinde zu Rom und die Gemeinde der Hebräer identisch sein können. Hinzu kömmt, dass ein λόγος παρακλήσεως, was doch der H.-Br. auch mit ist und sein soll, auf solcher paulinischen der Gemeinde bereits bekannten Grundidee ruhend und auferbaut, zu Rom wirkungslos hätte bleiben müssen als verblasste Wiederholung dessen, was der Gemeinde bereits bekannt war, was dieselbe viel besser und zuverlässiger aus Paulus' Zuschrift hätte gewinnen können und müssen. Solch Verfahren würde wenig stimmen zu dem gewichtigen Manne, dess Bild in so grossartigen Zügen uns in dem Briefe entgegentritt, und wenn wirklich, wie Holtzmann nachweist, der Paulinismus in Rom so rasch verblasste, erscheint dann nicht der H.-Br. gradzu als ein Rettungsversuch für jene christliche Grundanschauung? Das reimt sich aber nicht mit diesem Sendschreiben zusammen. Ein solcher Versuch aber wäre gewagt gewesen, hätte sich nach der Geschichte als vergeblich erwiesen. Für die einzelen von Holtzmann zur Begründung angeführten Stellen muss ich auf meinen Commentar der Kürze halber verweisen. Das Ergebniss also ist: Bekanntschaft, Vertrautheit des Verfassers mit dem Römerbriefe, Benutzung der Spitze desselben als Grundlage für sein Sendschreiben, aber ganz verschiedene Gemeinden, an die beide Episteln geschrieben sind. Daran muss ich nach S. 184 meines H.-Br. auch jetzt noch festhalten, auch trotz Alford und Lipsius. Sagt nun Holtzmann noch S. 34: Die Sache steht also so: die morgenländische Kirche wusste nichts irgendwie sicheres über den Ursprung des Briefes; in der römischen dagegen war man bezüglich eines negativen Resultats wenigstens noch im Anfang des dritten Jahrhunderts völlig im Reinen, was sich nur dann

erklärt, wenn in derselben römischen Gemeinde der Brief auch seine ersten Leser suchte: so liegt in dieser sichern Bekanntschaft des Abendlandes mit der Schrift noch nicht die Nothwendigkeit, dieselbe gradzu mit ihrer Richtung nach Rom hin zu verweisen, es sind gegentheils in diesem Schlusse mehrere Mittelglieder ausgelassen. Denn Bekanntschaft mit dem Sendschreiben an der Metropole des Abendlandes und Richtung nach dieser Metropole hin sind nicht congruent, und so muss ich stehen bleiben bei dem Endergebnisse, was ich S. 189 sq. gegen Köstlin des Nähern entwickelt habe: dass nämlich über die Gemeinde, an die der Brief gerichtet ist, sich nichts Thatsächliches feststellen lässt.

Bemerkungen zu Grimm's Aufsatz: zur Einleitung in den Brief an die Hebräer.

Es ist mir die Aufgabe geworden von der verehrl. Redaction, im Anschlusse an obige Bemerkungen Grimm zur Einleitung in den Brief an die Hebräer in Zeitschr. f. wissensch. Theologie XIII, 1, 19 sq. mit einigen Bemerkungen zu begleiten [1]. Es gereicht mir dies um so mehr zum Vergnügen, als meine von Hrn. Dr. Grimm allerdings nicht zu empfehlenden einschlägigen Forschungen von demselben unverdaut geblieben sind, obschon diesen in keiner Weise der Vorwurf gemacht werden kann, dass es hingeworfene Behauptungen sind. Hr. Dr. Grimm würde, wenn er meine Forschungen berücksichtigt hätte, wohl schwerlich seinen Beweis gegen Dr. Keim auf die Person des Timotheus gestützt haben, da von mir bewiesen worden, dass der Timotheus des Briefes an die Hebr. und der Empfänger des sogenannten Timotheusbriefes nicht einerlei Person sein müssen und können, so gewiss diese Identität auch nicht ein Wörtlein zur Stütze hat. Er hätte nicht den Gebrauch des Präsens für Priester- und Opferanstalt gegen Dr. Holtzmann als Beweis gebraucht. Er

---

1) Der Abdruck des Obigen wurde abhängig gemacht von der Berücksichtigung der inzwischen erschienenen gründlichen Abhandlung D. Grimm's. — Anm. d. Herausg.

würde nicht so unbedingt sich gegen denselben Holtzmann auf Hebr. 9, 9: *καιρὸς ἐνεστηκώς* berufen, sondern die Correlation von diesem *καιρός* und dem *καιρὸς διορθώσεως* erwogen und gefunden haben, dass der *καιρὸς ἐνεστηκώς* eine ganz andere Gegenwart ist, als er dafürhält, nämlich eine vorübergehende, vergängliche, vorbereitende, eine Gegenwart nach Analogie des *αἰὼν οὗτος* im paulinischen Sinne, dass also grad diese so stark betonte Stelle nichts weniger als ein Beweis der Abfassung des Briefes vor der Zerstörung Jerusalems ist. Er würde den Zusammenhang der Prophetenstelle Jer. 31, 31 — 34 mit 8, 13 in anderm Lichte erkannt und namentlich für *ἐγγυς ἀφανισμοῦ* eine andere Erklärung gefunden haben — ich verweise einfach auf meine Erklärung zu d. St. Warum der Verf. die Zerstörung Jerusalems selbst nicht erwähnte, habe ich zu wiederholten Malen gezeigt und bewiesen, wodurch die Bedenken des Hrn. Dr. Grimm S. 30 Erledigung finden. Für 9, 1. 13, 9 sq. kann ich der Raumschranke wegen nur einfach auf meine Auslegung verweisen. Nicht minder wird der anscheinend so feste Stützpunct 3, 10 durch meine Auslegung hinfällig. Die 40 Jahre müssen nach derselben im Widerspruche gegen Delitzsch bereits abgelaufen sein, mithin ist das Jahr 70 vorüber. Das ist der terminus a quo, während Hr. Dr. Grimm dieses nicht einmal als terminus ad quem gelten lässt. Das Schweigen des Verf. aber, worin die Vorzeichen des jüngsten Tages bestanden haben, 10, 25, weist mit Evidenz auf's neue hin auf die zarte Schonung, mit der der Verf. die Leser behandelt in Hinblick auf die Katastrophe von Jerusalem; es handelte sich um eine neue, nicht minder grosse, 12, 4, die durch solche Vorzeichen sich bereits ankündigte. Der terminus a quo des Hrn. Dr. Grimm ist wohl ganz artige Combination, aber erweislich ist gar nichts davon nach dem oben gegebenen Nachweise. Der terminus ad quem ist eine der Zerstörung Jerusalems adäquate Katastrophe, die den ohnehin noch über jene Zerstörung auf's Tiefste niedergeschmetterten Hebräern auf's neue dieselbe leben-

dig in die Seele führte. Das ist die erste allgemeine, systematische Verfolgung der Christen unter Domitian.

Die Frage nach dem Orte der Gemeinde der Hebräer ist, weil unlösbar und rein auf das Gebiet der Conjectur ableitend, gar nicht der Arbeit bedürftig und werth, die so viele Ausleger, auch Hr. Dr. Grimm, auf dieselbe verwenden. Ebenso ist es frucht- und gewinnlos, neue Combinationen auf diesem Felde zu bilden, wie Hr. Dr. Grimm thut, wenn derselbe mit viel Scharfsinn und Geschickmühe Jamnia als den Ort bestimmt, der die Hebräer in seiner Mitte hatte. Ein Bild der Gemeinde, wie dasselbe aus dem Briefe selbst resultirt, aufzustellen, ist allein das die Mühe Lohnende und Freude Bringende. Und hier bleibt noch viel Verdienst übrig.

Wenn übrigens Hr. Dr. Grimm den Verf. des Briefes anlangend zu dem Ergebnisse gelangt, S. 77: „In Uebereinstimmung mit Eichhorn, Schott, Neudecker, Köstlin, Ewald — — — — und Andern bleibe ich dabei, dass über die Person des Verf. sich nichts bestimmen lasse:“ so ist dies eine so nüchterne, sachgemässe Kritik, dass man derselben aus Liebe zur Wahrheit nur beipflichten muss.

Ebenso ist Hrn. Dr. Grimm in der durch vielen gelehrten Apparat erwiesenen Behauptung beizustimmen, dass der Verf. des H.-Br. bei der Schilderung des ATlichen Nationalheiligthums weder den Oniastempel noch den Tempel zu Leontopolis im Auge gehabt habe. Aber auf den Tempel zu Jerusalem hat derselbe an den betr. Stellen des Briefes ebensowenig hingeblickt, sondern er hat über zweiten und ersten Tempel A. T. hinweg- und zurückgegriffen zu der Stiftshütte, wie diess Delitzsch zur Genüge bewiesen hat. Und so ist diese Stütze für meine Behauptung, der Brief könne erst nach der Zerstörung des Tempels verfasst sein, noch keineswegs hinweggeräumt. Denn so incorrect kann niemand schreiben, wo thatsächliche Correctur sofort eintreten kann: gradso wie wenn etwa bei uns ein Schriftsteller bei Benutzung der Peterskirche in Rom sich solche grobe Verstösse wollte zu Schulden kommen lassen. Der tiefere Grund aber, warum der Verf. die

Stiftshütte benutzt hat, ist neben jenem ersten Grunde zu suchen in Cap. 3, in dem dort ausgeführten Verhältnisse des Knechtes Mose zu dem Sohne: wie sich diese beiden Urheber A. u. N. T. zu einander verhalten, also auch die auf diesen beiden Bünden errichteten Heiligthümer.

Dass der Verf. der Blutzeugen Stephanus, Jakobus des Zebedaiden und des Gerechten nicht gedeckt, sollte doch zu unwiderleglichem Beweise dienen, dass derselbe dieser Zeit schon ziemlich fern stand. Aus gleichem Grunde geschieht keine Hindeutung auf die neronische Verfolgung. Dass er schreibt, wie er 10, 32 sq. 12, 4 gethan, zeigt, dass, als er schrieb, die grosse Katastrophe unter Domitian die Hebräer noch nicht erreicht hatte, oder doch nur erst mit ihren Vorboten aufgetreten war.

III.

Ueber das Verhältniss des Epheserbriefes zum Briefe an die Kolosser.

Von

W. Hönig,
Stadtpfarrer in Heidelberg.

Die bisher über die Entstehungsverhältnisse und die Adresse des Epheserbriefes geführten Untersuchungen haben das eine Resultat jedenfalls gehabt, zu erweisen, dass nur die Annahme eines encyklischen oder katholischen Charakters desselben, obgleich auch sie nur verhältnissmässig und bis zu einem beschränkten Grade, die Gestalt des Briefes zu erklären vermag. Als ausgemacht darf daher angesehen werden, dass mit Hypothesen, die sich auf die Adresse beziehen, schlechterdings keine Auskunft über die Eigenthümlichkeiten des Briefes gegeben werden kann. Die Lösung muss daher auf einem andern Puncte gesucht werden. Auch eine Lösung der Verfasserfrage,

die zunächst zu liegen scheint, böte noch nicht den Schlüssel zur Lösung des Ganzen. Denn wenn schon aus den bisherigen Untersuchungen fast mit Nothwendigkeit sich die Unächtheit des Briefes aufgedrängt hat, so könnte vorerst diese Annahme doch nur den Zweck haben, den übrigen Erklärungsversuchen einen grössern Spielraum zu verschaffen. In Wahrheit aber kann die Frage nach der paulinischen Authentie erst dann entschieden werden, wenn alle andern Fragen genügend erledigt sein werden. Dagegen muss nun der Inhalt des Sendschreibens in's Auge gefasst werden. Die Unmöglichkeit einer selbständigen Beantwortung des von wem? und an wen? führt dringend auf die Untersuchung des: Was ist geschrieben worden?

Ist also vielleicht aus dem Inhalte im Allgemeinen und im Besondern ein mehr oder weniger bestimmter Schluss zu ziehen auf die Entstehungsweise des Schriftstückes? Dieser Angriffspunct ist bisher vielleicht desshalb etwas vernachlässigt worden, weil man ihn von vornherein als unfruchtbar und resultatlos betrachtet. Man hat immer nur das Innere des Briefes als das aufgestellte Problem, das Aeussere aber als ausschliessliches Lösungsmittel dieses innern Problems angesehen. Dieses Verfahren muss sich nun in ein entgegengesetztes verwandeln. Für eine derartige Untersuchung sind aber die Chancen bei kaum einem andern NTlichen Schriftstücke günstiger als bei unserem Briefe. Wir sind hier glücklicher Weise in dieselbe Lage versetzt, die uns bei den synoptischen Evangelien die bedeutungsvollste Möglichkeit kritischer Resultate darbietet, dass wir nämlich ein paralleles Schrifstück im Kolosserbriefe besitzen und folglich ebenfalls ein synoptisches Verfahren in Angriff zu nehmen im Stande sind. Eine gründliche Untersuchung der Synopse beider Briefe muss als der einzig mögliche Weg zur Aufhellung sowohl des dunkeln Schriftstückes, das wir Epheserbrief nennen, als des Sendschreibens an die Kolosser selbst angesehen werden. Bis jezt tauchten nur einzelne Ahnungen auf, dass hier eine Möglichkeit der Lösung des Problems verborgen liegen möge. Um

so mehr setzen wir unsere Hauptaufgabe darein, das Verhältniss der beiden Briefe an die Epheser und die Kolosser einer genauen Prüfung zu unterwerfen.

Dass von den beiden Briefen der eine von dem andern in irgend einem Verhältniss der Abhängigkeit stehen muss, dürfen wir wohl als ausgemacht betrachten. Die Frage lautet nur dahin, welches die Form der Abhängigkeit sei, und die Ansichten sind hier nach zwei Seiten hin gespalten: 1) nämlich über die Frage, welcher von den beiden Briefen von dem andern abhängig ist; 2) über den Grad und die Art der Abhängigkeit. Beide Seiten, besonders die letzte, sind von entscheidender Bedeutung. Um zunächst mit der ersten zu beginnen, so haben beide sich ergebende Möglichkeiten eine grosse Zahl von Vertretern gefunden. Für die Priorität des Epheserbriefes werden theils äussere theils innere Gründe angeführt. Einen Hauptanhaltspunct musste natürlich immer die Stelle Kol. 4, 16 bilden, da, wenn hier unter dem Laodicenerbrief unser Epheserbrief zu verstehen war, dieser nothwendig früher geschrieben sein musste als der Kolosserbrief, der auf ihn verweist. Allein dieser Grund hat an Gewicht verloren, sobald die Identität des Epheser- und Laodicenerbriefes problematisch wird. Allermindestens lässt sich darauf kein Beweis gründen. Als ein weiterer Anhaltspunct wurde von Hug die Nichterwähnung des Timotheus im Briefe an die Epheser geltend gemacht. Aus seinem Vorkommen in den Briefen an die Kolosser, an den Philemon und an die Philipper gehe hervor, dass er erst in Rom erschienen, als der Epheserbrief bereits geschrieben war. Allein dieser Gesichtspunct ist wenigstens bei der gewöhnlichen Ansicht von der gleichzeitigen Absendung der Briefe durch Tychikus gar nicht durchführbar. Ist aber der Epheserbrief von den beiden andern seiner Entstehungszeit nach durch die Ankunft des Timotheus getrennt, so muss die Zwischenzeit keine unbedeutende gewesen sein. Denn wäre Timotheus auch zufällig gerade in den Tagen angekommen, da die Pause zwischen der Abfassung der beiden Briefe eingetreten war, so hätte Paulus immerhin nach-

träglich in den noch vor ihm liegenden Brief einen Gruss von Timotheus beifügen können. Denn alle drei Briefe, an die Epheser, Kolosser und den Philemon, sind ja zu gleicher Zeit durch denselben Tychikus abgeschickt worden, und eine Erwähnung des neu angekommenen Timotheus musste doch für die ihm ohne Zweifel bekannte (Act. 19, 22) ephesinische Gemeinde von Bedeutung sein. Sagt man aber, es sei ein Gruss dem Charakter des Sendschreibens als Circular nicht entsprechend gewesen, so bricht überhaupt die ganze Begründung aus der Nichterwähnung des Timotheus in sich selbst zusammen. Verlegt man die Entstehung der Briefe überdiess nach Cäsarea, so kann die Nichterwähnung des Timotheus ebensogut beweisen, dass Timotheus schon wieder abgereist war, als der Epheserbrief geschrieben wurde; denn alle Anhaltspuncte für die Reisebewegung des Timotheus hören hier auf. Hug, der alle Gefangenschaftsbriefe aus Rom datirt, hat seinem Argument freilich eine eigenthümliche Stütze dadurch verliehen, dass er die verschiedenen Sendschreiben aus der römischen Gefangenschaft abweichend von der gewöhnlichen Ansicht anordnet. Er nimmt den Epheserbrief mit dem zweiten Timotheusbrief zusammen, ferner den Kolosserbrief mit dem Philemonbriefe und schiebt zwischen diese beiden Sendungen eine Pause. Er wird dadurch genöthigt, zwei Reisen des Tychikus anzunehmen (Eph. 6, 21. 2 Tim. 4, 12 und Kol. 4, 7), zwischen welchen Timotheus (2 Tim. 4, 9) in Rom ankam. Durch diese Hypothese wird allerdings die obenangeführte Schwierigkeit beseitigt und für die Ankunft des Timotheus Raum gewonnen. Allein nun frägt sich um so mehr, wie die ausserordentliche Uebereinstimmung der beiden Briefe an die Kolosser und Epheser erklärlich gemacht werden solle. Liegt nämlich ein grösserer Zwischenraum zwischen der Abfassung beider Briefe — woher kommt dann die bis ins Wörtliche gehende Aehnlichkeit derselben? Die immerhin hörbare Ausflucht, dass beide zu gleicher Zeit geschrieben sind, fällt ja dann vollständig hinweg. Man müsste also zu der Behauptung fortschreiten, der Apostel habe eine Abschrift, etwa das Con-

cept vom Epheserbriefe, zurückbehalten und darnach in späterer Zeit den Kolosserbrief gebildet — ein ganz unannehmbarer Gedanke, sowohl dem Charakter des Apostels als der Anlage des Kolosserbriefes widersprechend.

Ein anderer Grund wird aus dem Charakter der beiden Sendschreiben im Allgemeinen geholt. Der Brief an die Epheser ist der allgemeinere, der an die Kolosser der besondere (Reuss), der allgemeine Inhalt des erstern ist im letztern concentrirt und individualisirt; der Kolosserbrief ist folglich nach dem Epheserbriefe geschrieben. Ferner wird gesagt (Eichhorn, Guericke), der Epheserbrief sei von dem Apostel selbst geschrieben, und zwar mit aller Sorgfalt; daher sein „hoher Stil"; der Kolosserbrief dagegen ist von dem mitgenannten Timotheus geschrieben, welchem der Apostel noch mit den frisch und tief eingeprägten Gedanken des Epheserbriefes dictirte. Endlich sucht insbesondere Mayerhoff die Abhängigkeit des Kolosserbriefes im Einzelnen durch den Text überall nachzuweisen. Alle diese Versuche, die Abhängigkeit des Kolosserbriefes zu beweisen, beruhen aber lediglich auf subjectiven Geschmaksurtheilen, welchen ein objectiv Thatsächliches durchweg nicht entspricht. Wenn man die athemlosen, weder stilistisch noch logisch genügenden Kettensätze wie Eph. 1, 3—14 für kunstreiche „verschlungene Perioden," wenn man fremdartige, mystische Ausdrücke wie *τὰ ἐπουράνια*, *τὸ πλήρωμα*, *ἀποστόλων καὶ προφητῶν θεμέλιον* und vieles andere für „kühne Phrasen," „ausgesuchte Redensarten" erkennen will, so ergibt sich das völlig Subjective solcher Urtheile schon dadurch, dass De Wette dieselben Eigenschaften, die Eichhorn in angegebener Weise bezeichnet, ganz im Gegentheil als „wortreiche Gedankenarmuth," „zu breite Darstellung" charakterisirt. Wir glauben in der That, dass es leicht ist, im Anschlusse an De Wette nachweisen, wie exact und fein ausgearbeitet der Kolosserbrief ist und wie von allem dem das Gegentheil der an die Epheser.

Was zunächst den Charakter der Allgemeinheit im Epheserbriefe betrifft, so hat es damit allerdings seine Richtig-

keit. Allein es frägt sich, ob die Charakterisirung dem Kolosserbrief gegenüber mit dem Ausdrucke „Allgemeinheit“ gerade die zutreffende sei; ob das Verhältniss beider Briefe so ist, dass wir den einen den allgemein gehaltenen, den andern den in das Besondre eingehenden nennen können. Auch der Kolosserbrief ist allgemeiner Natur, und der Unterschied ist nur der, dass wir diese seine Eigenthümlichkeit begreifen aus der Unbekanntschaft des Apostels mit der Gemeinde, beim Epheserbrief aber nicht. Der Kolosserbrief hat nur zwei Besonderheiten aufzuweisen; diese sind 1) am Anfang und Schluss die Erwähnung bestimmter Persönlichkeiten und Verhältnisse, und 2) die Beziehungen auf die Irrlehrer. Die erstgenannten Angaben haben aber für die Prioritätsfrage gar nichts Entscheidendes. Es ist ebenso möglich, dass die Einzelbemerkungen des Kolosserbriefes vom Verfasser des Epheserbriefes gestrichen sind, als dass die allgemeinen Angaben des letztern durch Zusätze bestimmt worden sind. Und ebenso können die Stellen von den Irrlehrern entweder im Epheserbrief weggelassen sein, weil sie der Tendenz des Briefes widersprachen, oder aber im Kolosserbrief aus Gründen hinzugefügt. Dem Inhalte im Grossen und Ganzen nach ist aber der Kolosserbrief ebenso allgemein als der Epheserbrief; und man könnte an die Stelle des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem viel geeigneter ein anderes setzen, das des Einfacheren und des Ausgeführteren, und daraus, da das Erste dem Kolosserbriefe, das zweite dem Epheserbriefe eignet, auf die Abhängigkeit des letzteren schliessen. Ueberhaupt aber ergibt sich aus solchen allgemeinen Charakteristiken hier eine klare und vollständige Erkenntniss ebensowenig wie bei den Evangelien. Hier wie dort ist man vielmehr genöthigt, auf das Einzelne genau einzugehen, welchen Weg Mayerhoff zuerst betreten hat, aber freilich, wie uns scheint, ohne den richtigen Erfolg zu erzielen.

Im Gegensatze zu Mayerhoff sind wir der Ansicht, dass der Gedankengang des Kolosserbriefes viel einfacher, logischer, klarer ist, folglich viel eher den Anspruch auf Priorität erhebt

als der im Briefe an die Epheser. Beide Schreiben beginnen in der gleichen Weise mit der Adresse und dem Dank gegen Gott für die Beschaffenheit der Leser. Der Kolosserbrief thut dies in einfacher Weise (1, 1—8). Der Epheserbrief dagegen begründet den Dank sehr ausführlich (1, 3—14), indem er in einer Reihe von Zwischensätzen die gesammte christliche Heilslehre von der Vorherbestimmung an bis zur Besieglung durch den heil. Geist durch alle ihre Stufen hindurch entwickelt, bis er endlich 1, 15 wieder mit dem Gedankengang des Kolosserbriefes zusammentrifft. Schon aus diesem Abschnitte sieht man deutlich, dass dem Epheserbriefe die Hauptsache der Inhalt seines nicht im Kolosserbriefe enthaltenen Excurses gewesen ist, und dass ihm das mit dem letztern Gemeinsame nur als passende Einkleidung galt. Der Kolosserbrief enthält dagegen nur Dasjenige, was zu dem ausgesprochenen Danke gegen Gott nothwendig gehört. An den Dank reiht sich unmittelbar der Wunsch eines weiteren Fortschrittes der Leser im christlichen Leben an. Im Kolosserbriefe ist dieser Wunsch streng logisch dem vorausgehenden Danke angereiht, von ihm aber getrennt durch den Beginn eines neuen Satzes mit *δια τοῦτο* (1, 9 ff.); im Epheserbriefe sind Dank und Wunsch in einander gemengt (1, 16. 17); mit dem *ἵνα* (Vs. 17) fällt man plötzlich in den neuen Gedanken herein, ohne dass man logisch vorbereitet ist, denn das *μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*, von dem das *ἵνα* abhängig sein soll, ist doch offenbar in dem Bewusstsein geschrieben, dass es eine Erläuterung des vorausgehenden *οὐ παύομαι εὐχαριστῶν* sein soll. Der Verfasser hätte gewiss das *ἵνα* etc. nicht unmittelbar folgen lassen mit so grosser sprachlicher Schwerfälligkeit, wenn es nicht unter dem Einflusse des Textes Kol. 1, 9 *οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι ἵνα* u. s. f. geschehen wäre. Auch das Object des Wunsches ist interessant. Während der Kolosserbrief um „einen des Herrn würdigen Wandel" im Bewusstsein der von Gott durch Christus ihnen erwiesenen Wohlthaten bittet (1, 9—14), macht der Epheserbrief dagegen unmittelbar dieses Bewusstsein, dieses

πνεῦμα σοφίας zum Gegenstande seines Wunsches, wobei er den Inhalt desselben, die Kraft Gottes, wie sie sich besonders in Christus erweist, in ausführlicher Weise darin einschliesst. Nun ist aber der Gedankenconnex im Kolosserbrief, d. h. die Bitte um sittliche Förderung durch das Bewusstsein der Wohlthaten Gottes, viel schlichter, und darum ursprünglicher, als die Bitte um höhere Weisheit für die Leser im Briefe an die Epheser.

Im Kolosserbriefe folgt jetzt eine selbständige christologische Stelle, welche ohne Zweifel mit Beziehung auf die später geschilderten Irrlehrer hier eingefügt ist. Der bisherige schlichte Gedankengang wird hier complicirter. Es wäre, um dem Wunsche, dass die Leser Christi würdig wandeln möchten, Nachdruck zu verleihen, genügend gewesen auf die Erlösung durch Christus hinzuweisen, wie das auch 1, 13. 14 und wieder von 19 an geschieht; überflüssig aber war eine Episode wie Vs. 15—17. Allein weder ist dadurch eine Unterbrechung des Gedankengangs bemerkbar, noch Abhängigkeit vom Epheserbriefe ersichtlich. Die Stelle gehört übrigens zu den die Irrlehrer betreffenden, welche eine gesonderte Behandlung erfordern.

Der Gedankengang von 1, 18—23 ist wieder klarer. Unmittelbar an den Gedanken des würdigen Wandels anschliessend sprechen die betreffenden Verse von der Erlösung durch Christus mit dem Zwecke, „euch heilig und untadelhaft und anklaglos darzustellen“ (1, 22). Darin liegt eine geistige Begründung des als Themagedanke geltenden Vs. 10. In gleich passender Weise schliesst sich das folgende an — die Hinweisung auf ihn selbst, den nach 1, 24 für die Gemeinde leidenden Apostel. Denn als Zweck auch des apostolischen Leidens wird 1, 28 angegeben die Darstellung eines „vollkommenen Menschen in Christus.“ So schliesst sich das erste Capitel logisch vollkommen correct und genau in sich zusammen. Der Grundgedanke ist: die Leser müssten fortschreiten im christlichen Leben, diess wird 1) begründet durch die Erlösungsthat Christi, welche eben diesen Zweck eines sittlichen Lebens gehabt habe,

2) durch das Leiden des Apostels mit demselben Zwecke. — Im Epheserbrief ist der Gedankengang äusserlich ähnlich, aber im Grunde doch ganz anders. Wie er schon an die Stelle des sittlichen Wandels die höhere Einsicht in die Mysterien des Glaubens gesetzt hat, so ist nun auch in Cp. 2 die Einheit der Gedanken gänzlich zu vermissen. Es ist die Rede von den Heidenchristen, vom Gegensatze dessen, was sie früher gewesen, und dessen, was sie jetzt sind, ohne dass dieser Gedanke von dem Vorausgehenden irgend als Beweisstück gefordert würde. So steht Cap. 2 durchaus selbständig und unabhängig da. Nichts desto weniger ist auch hier die Parallele mit dem Kolosserbriefe festgehalten. Denn Kol. 1, 20—22 verhält sich als Thema zu Eph. 2, während Gedanken und Ausdrücke aus Kol. 2 (Vs. 11. 13. 14) mit unterlaufen. In sich ist der Abschnitt wohl gegliedert und logisch disponirt: Eph. 2, 1—10 enthält die eine Seite von dem Gegensatze des Einst und Jetzt: den Gegensatz von Sünde und Gnade, Eph. 2, 11—22 die andre Seite: den Gegensatz der Entfremdung und der Angehörigkeit zur Kirche. Allein als Ganzes steht der Abschnitt in keiner nothwendigen Verbindung mit dem vorausgehenden.

Die Stelle Kol. 1, 24—29 haben wir eben in ihrer logischen Stellung zum Ganzen charakterisirt, Eph. 3 ist zweifellos die Parallele dazu. Allein auch hier ist jene strenge Beziehung zum Themagedanken nicht zu finden. Die Stelle behandelt wieder einen selbständigen Gedanken, nämlich dass Paulus, der Apostel, Besitzer und Verkündiger des Geheimnisses Gottes ist, wornach auch die Heiden zum Heile berufen sind. Der Gedanke ist zwar verwandt dem in Eph. 2 ausgeführten vorausgehenden und schliesst sich sehr gut an denselben an, allein zu einer klaren Einheit findet auch er sich mit den übrigen Theilen des Briefes nicht zusammen. Eigenthümlich ist, dass der Schluss 3, 13—19 wieder zum Gedankengang des Kolosserbriefes zurückkehrt, zum leidenden Apostel als dem Motiv zum Fortschritt im sittlichen Leben. Wir sehen also auch hier, wie der Kolosserbrief fest bei dem Faden seines Beweisganges bleibt, wie der Epheserbrief dagegen ausgeht vom

Gedanken des Kolosserbriefes, aber sofort von ihm abweicht, um endlich doch wieder zu ihm zurückzukehren. Vom „leidenden Apostel“ geht Eph. 3, 1 aus wie Kol. 1, 24, berücksichtigt diese Idee jedoch gar nicht, sondern spricht vom „Heidenapostel;“ erst am Schlusse, als er das Bedürfniss fühlt, mit dem Kolosserbrief wieder zusammenzutreffen, kehrt er zur Idee des „leidenden Paulus“ ohne innere Vermittelung zurück.

Auch Kol. 2 ist der logische Gedankenverlauf klar. Anknüpfend an den vorausgeschilderten Zustand des Apostels nimmt die Entwicklung diesen als Ausgangspunct für die Ermahnung, nun auch treu festzuhalten an dem, was er gelehrt habe, und sich nicht durch eine falsche Philosophie irre machen zu lassen. Die Stelle entwickelt, dass die Erlösung wie der Apostel sie gelehrt habe, darin bestehe, dass die Gläubigen mit Christus begraben und mit ihm auferstanden seien, wesshalb die *δόγματα* der Irrlehrer für sie keine Geltung haben könnten, ferner (da sie mit ihm auferstanden) ein neues Leben ihre Pflicht sei (3, 1—4). Damit ist zugleich der Uebergang zu den praktischen Ermahnungen gegeben. Diesem Abschnitte gegenüber hat der Epheserbrief keinen parallelen; er knüpft statt dessen den praktischen Theil unmittelbar an die Stelle, die von Paulus selbst handelt, an, also unmittelbar an Kol. 1, 24—29. Der Grund aber ist einfach der, dass die meisten Gedanken von Kol. 2, 1 — 15 schon Eph. 2 vorweggenommen sind, vermischt mit den Gedanken des Abschnittes Kol. 1, 20—22. Nur die Stellen, die sich auf die Irrlehrer beziehen, sind aus Gründen ganz und gar nicht benützt. Auch hier ist aber die Ursprünglichkeit beim Kolosserbriefe zu suchen. Denn es ist viel wahrscheinlicher, dass der Epheserbrief beide Kolosserabschnitte zusammengefasst, als dass der Kolosserbrief Eph. 2 in zwei Abschnitte zerlegt habe. Die beiden Kolosserabschnitte stehen in einem logischen Verhältnisse zu einander: während der erste die Erlösung nur im Allgemeinen mit ihrem sittlichen Zwecke aufführt, legt der zweite die einzelnen Momente der Erlösung mit ihren praktischen Folgerungen näher dar. Die beiden Abschnitte haben darum allerdings etwas Paralleles,

allein, wie diess unter solchen Umständen nothwendig ist, nur als die Ausführung des Allgemeinen im Einzelnen. Wäre der Kolosserbrief secundär, so müsste man eine besondere Kunst und ein besonderes Studium annehmen, vermöge dessen er die Elemente von Eph. 2 in reinliche Unterschiede zu trennen vermochte. Dagegen darf man nur das zweite Capitel im Epheserbriefe lesen, um aus dem wunderbar raschen Wechsel der verschiedenartigsten Ideen und Bilder, die sich gegenseitig drücken und stossen (vgl. z. B. Vs. 5 den schon im Stil bemerkbaren Kampf der beiden Gedanken von der Rettung durch Gnade und von dem Mitauferwecktwerden zum neuen Leben), zu erkennen, dass dieselben von verschiedenen Seiten aus zugeflossen sein müssen, aber nicht ursprünglich, einheitlich aus dem Geiste des Verfassers geboren sein können.

Es folgt nunmehr Kol. 2, 16—23 wieder ein Excurs über Irrlehrer, welcher im Epheserbriefe nicht wiederkehrt. Derselbe unterbricht den Zusammenhang jedoch nicht und wird, wie alles Aehnliche, seine Erklärung noch finden.

Der Epheserbrief lässt hier seinen zweiten praktischen Theil folgen, und zwar in der Art, dass er den ersten mit einer Doxologie in aller Form abschliesst (3, 20. 21), also vollständig den Zusammenhang abbricht. Im Kolosserbrief ist dagegen Alles organisch verbunden, da derselbe ja von vornherein eine praktische Tendenz hat (1, 10), und das „Christi würdig wandeln“ der Mittelpunctsgedanke des g a n z e n Briefes ist. Die logische Entwicklung desselben bildet den Gedankengang des Schreibens, welches desshalb schon in seinen ersten Capiteln immer wieder darauf zurückkehrt (1, 22. 28. 2, 6). Anlässlich davon wird dann allerdings der ganze Erlösungsprocess eingehender beschrieben, als ein Mitsterben und Mitauferstehen, und in unmittelbarer Verbindung damit die Folgerung gezogen: *εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε* (3, 1) woran sich dann in der zweiten Hälfte des Briefes die Reihe der einzelnen Ermahnungen schliesst, so dass folglich im Kolosserbriefe zwei einander coordinirte Theile eigentlich nicht einander gegenüber gestellt werden können.

Der Brief bietet ein Ganzes, und die in den beiden letzten Capiteln enthaltenen Ermahnungen sind nur die Folgerungen der vorausgehenden allgemeinen Ermahnung.

Anders verhält es sich mit dem Epheserbriefe. Derselbe hat im ersten Theile überall da, wo der Kolosserbrief seinen praktischen Grundgedanken ausspricht, diesen in einen theoretischen umgesetzt; er setzt sich die Förderung der Leser in der *σοφία* und *φρόνησις* zu seinem Ziele (1, 8 ff. 17 ff). Auch wo, wie 2, 1. 5. 6, von dem „todt sein durch die Sünden" und dem „Mitauferwecken" die Rede ist, haben diese Begriffe eine ganz andere Stellung in dem Ganzen der Gedankenentwicklung als Kol. 2, 13. Während sie hier Motive bilden für die Ermahnung zur sittlichen Beschaffenheit, sind sie dort vielmehr der Inhalt jener höhern Weisheit, welche mitzutheilen Zweck des Epheserbriefes ist. Auch die Hinweisung auf den gefesselten Paulus, welche im Kolosserbriefe dieselbe praktische Tendenz hat, wie alle seine andern Stücke, hat im Epheserbriefe den Zweck, eben jenes *μύστηριον* (3, 3), jene Erleuchtung mit höherer Weisheit (3, 9) heller und kräftiger zur Darstellung zu bringen. Geht daher der Epheserbrief auf die einzelnen praktischen Ermahnungen ein, wie sie von Kol. 3, 5 ab sich finden, so kann er das nicht anders, als indem er in seinem dritten Capitel vollständig abbricht, um sofort einen ganz neuen, praktischen Theil zu bringen, welcher dem ersten theoretischen streng coordinirt ist.

Die Ermahnungen selbst enthalten einige Differenzen. Der Kolosserbrief knüpft wieder unmittelbar an den Gedanken vom „Absterben" an, welches ein Ablegen sämmtlicher alter Untugenden in sich schliesst, und an welches sich sofort die positive Seite, „das Anziehen des neuauferstandenen Menschen" anschliesst. Dann kommen die Ermahnungen bezüglich der häuslichen Verhältnisse. Der Epheserbrief beginnt seinen praktischen Theil mit der Ermahnung zur Einheit, welche der Kollosserbrief nicht hat (Eph. 4, 1 — 16), den er aber schwerlich seinen Irrlehrern gegenüber übergangen hätte, wenn ihm der Epheserbrief als Original vorgelegen hätte. Im Folgenden ist

der Gedankengang in sehr eigenthümlicher Weise von dem seines Verwandten verschieden. Der Kolosserbrief weist nämlich eine sehr bestimmte Disposition auf, indem er 1) die negative Seite seiner Ermahnung, das Ablegen, hervorkehrt, und zwar a) vorwiegend der Unreinigkeitssünden (3, 5), b) der Selbstsuchtssünden (3, 8. 9), 2) als positive Seite nachbringt das Anlegen des neuen Menschen (3, 10 f.), welches dann auch wieder in eine Reihe von Tugenden sich zergliedert (3, 12—17). Der Epheserbrief geht auch zwar im Ganzen nach dieser Disposition, allein er bringt den Gedankengang des Kolosserbriefes doppelt. Ferner hält er die positive und negative Seite des Gegenstandes nicht so auseinander, dass sie zwei Abschnitte bilden, sondern bei jeder einzelnen Ermahnung werden sogleich beide Seiten zusammengefügt. Der Gedankengang ist also folgender: 1) a) Abmahnung von dem heidnischen Wesen, welches hauptsächlich als *ὀκαθαρσία* charakterisirt wird (4, 17—22 = Kol. 3, 5—7); b) Ermahnung zum Anziehen des neuen Menschen (*δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης*, 4, 23. 24. = Kol. 3, 10. 11). 2) a) Abmahnung von *ψεῦδος*, *ὀργή*, *κλοπή*, *λόγος σαπρός*, *πικρία* (4, 25—31 = Kol. 3, 8. 9). Schon hier also ist die Ordnung des Kolosserbriefes durchbrochen. Aber auch an Eph. 4, 25—31 knüpft sich sogleich wieder das positive Moment (4, 32 — 5, 2), welches Kol. 3, 12. 13 seine Parallele findet. Man vergleiche übrigens die übereinstimmende Reihenfoge:

	Eph. 4.		Kol. 3.
25.	*ψεῦδος*	8.	*ὀργή*
26.	*ὀργή*		*θυμός*
28.	*κλοπή*		*κακία*
29.	*λόγος σαπρός*		*βλασφημία*
31.	*πικρία*		*αἰσχρολογία*
32.	*χρηστότης*	12.	*σπλάγχνα οἰκτ.*
	σπλάγχνα		*χρηστότης* etc.
	χάρις	13.	*χάρις*
5, 2.	*ἀγάπη*	14.	*ἀγάπη*.

Damit wäre nun der Gedankengang des Kolosserbriefe

durchlaufen. Allein im Epheserbriefe folgt nun derselbe Gedankengang **n o c h e i n m a l**, nur in freierer, selbständigerer Weise als vorher und mit Hereinziehen einiger Einzelheiten aus dem Kolosserbriefe, die vorher übergangen waren. Eph. 5, 3—14 spricht nämlich **w e s e n t l i c h** wieder von der heidnischen ἀκαθαρσία, dieselben Begriffe wie Kol. 3, 5 kehren wieder, dieselbe Warnung (5, 6) schliesst sich an (vgl. Kol. 3, 6). Nur im weitern Verlauf kehrt der freilich schon ausführlich genug gegebene zweite Theil der Ermahnungen des Kolosserbriefes (3, 8. 9) nicht mehr wieder; aber der Gegensatz des Negativen und Positiven spinnt sich auch hier hindurch (Eph. 5, 8. 11. 15. 17. 18); ferner aber werden theils aus spätern Partien des Kolosserbriefes (4, 5. 6) Gedanken vorausgeschickt (Eph. 5, 15—17), theils von der vorausgehenden Ausbeute im Reste gebliebene Momente (Eph. 5, 19 = Kol. 3, 16) nachgetragen. Der Gedankengang des ganzen Abschnittes aber ist, wie im Anfangspunct und seiner Festsetzung (5, 3—8), ebenso wieder im Endpuncte (5, 19) mit dem Kolosserabschnitt (3, 5—16) parallel. Der Gedankengang des Kolosserbriefes ist im Epheserbrief also **z w e i m a l** durchlaufen.

Auch hier verdient der Kolosserbrief durch seine Schlichtheit und Einfachheit die Priorität. Wie schon aus unserer Darstellung hervorgeht, kann man sich den Uebergang aus dem Kolosserbrief mit grosser Leichtigkeit zurechtlegen, den umgekehrten Weg jedoch nur mit der grössten Schwierigkeit. Der Kolosserbrief hat durchweg mit aller Strenge und aller Einfachheit disponirt, die Gedanken fügen sich alle aufs genaueste in einander. Man müsste andernfalls die eminente Kunst des Verfassers bewundern, die auseinanderfliessenden Gedanken des Epheserbriefes zu sichten und zu einer Einheit zu componiren, alles Sprunghafte, Abschweifende, mangelhaft Zusammenhängende theils auszuscheiden, theils zusammenzuziehen und zu ordnen. Der Kolosserbrief verfolgt den naturgemässen Gang vom Allgemeinen zum Besondern: auch der Epheserbrief folgt diesem Gange, soweit er mit dem Kolosserbriefe übereinstimmt (vgl.

4, 17. 5, 2), wo er aber abweicht von dem letzteren, da mischen sich die Gedanken in bunter Weise (vgl. 5, 3—14). Zuerst sind sie besonderer, dann allgemeiner, dann wieder besonderer Natur, bald betreffen sie die Unzuchtssünden, bald Warnung vor den *κενοῖς λόγοις*, bald überhaupt den Gegensatz von Licht und Finsterniss (5, 8—14). Die Gebundenheit an ein Original einerseits, die willkürlich freie Gedankenproduction andrerseits erscheinen in ihrer Ungefügsamkeit nur allzudeutlich mit einander vermischt.

Da die sog. Haustafel Eph. 5, 22 — 6, 9 mit Kol. 3, 18 — 4, 1 übereinstimmt, können wir diese Betrachtungen hiermit abschliessen. Nur heben wir zum Schlusse noch eine Reihe von einzelnen Stellen hervor, in denen die Abhängkeit des einen oder andern Briefes deutlich wird.

In den parallelen Stellen Eph. 1, 2 und Kol. 1, 2 schreibt der erstere, *χάρις — ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου* I. X., der andere lässt die letzten Worte weg. Wir brauchen die Frage nicht zu beantworten, was in der apostolischen Zeit wahrscheinlicher ist, das Ausscheiden des Namens Christi oder das Hinzusetzen.

Kol. 1, 9 knüpft mit *διὰ τοῦτο* an das unmittelbar vorausgehende treffend an: darum — weil wir das und das durch Epaphras gehört haben etc. Die Parallelstelle Eph. 1, 15 hat ebenfalls das *διὰ τοῦτο*, aber vorausgeht die ganz allgemeine Explication (3—14), die gar keinen Grund für das *διὰ τοῦτο* abgibt. Ungenau ist die Beziehung von Harless auf den ganzen vorigen Abschnitt, und gezwungen diejenige von Meyer auf 1, 13. 14; denn das *διὰ τοῦτο* wird ganz bestimmt durch das *ἀκούσας* erläutert, d. h. ein *ἀκούειν* des Apostels über die Leser, dieses *ἀκούειν* ist aber nur im Kolosserbrief erwähnt; im Epheserbrief geht von einem *ἀκούειν* dagegen gar nichts voraus. Sowohl das *ἀκούσας* als das *διὰ τοῦτο* sind stehen geblieben, obgleich die Bedingungen dazu hinweggefallen sind; gewiss ein schlagendes Beispiel für unsere Beweisführung. — Auf *διὰ τοῦτο* folgt im Kolosserbriefe *καὶ ἡμεῖς* ganz passend zu der vorausgehenden Erwähnung des

Epaphras — „auch wir, wie dieser.“ Im Epheserbriefe ist die Stelle von Epaphras weggefallen; trotzdem ist das *καὶ* beibehalten, hat aber vollständig allen Sinn verloren und ist nur sehr schwerfällig zu erklären.

Eine weitere Parallele begegnet Kol. 1, 13. 14 und Eph. 1, 6. 7. Dort heisst es *μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*, hier dagegen *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων*. Der Ausdruck *ἠγαπημένος* ist die Uebersetzung des hebräisch gedachten *υἱὸς τῆς ἀγάπης*. Es ist viel weniger leicht denkbar, dass Jemand den hebraisirenden Ausdruck an die Stelle des griechischen gesetzt haben sollte, als umgekehrt. Nur als wörtliche Uebersetzung eines Originals begreift man auch den so ausserordentlich hart ins Ohr fallenden Ausdruck *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*. Der Begriff *υἱός* hat im Zusammenhang des Kolosserbriefes offenbar eine kräftigere Bedeutung (Sohn Gottes) als in jener hebräischen, z. B. nach Gen. 35, 18 zu verstehenden Phrase, deren Form blos Kol. 1, 14 entlehnt ist; der Verfasser des Epheserbriefs dagegen hielt sich blos an diese formelle Seite, und so kam er zu seinem Ausdrucke. Auch das daran sich schliessende *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν* ist Kol. 1, 14 am Platze, nachdem 1, 13 von den Gegensätzen des *σκότος*, daraus Gott erlöst, und der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ*, worein er versetzt, die Rede gewesen. Was also eben in Form allgemeiner Principien ausgesprochen war, wird jetzt in concreto gesagt: in Christus hat sich jene Erlösung vollzogen, nämlich dadurch, dass durch ihn eine Vergebung unserer Sünden gewirkt wurde. Dagegen dient Eph. 1, 7 dieser Satz zum Beweis der Grösse der göttlichen Gnade: darum musste noch das *διὰ τοῦ αἵματος* hinzugefügt werden, was ein Anderer schwerlich weggelassen hätte. Auch erkennt man hier die stilistische Schwerfälligkeit, die in der Verschlingung verschiedener Bestandtheile begründet liegt; derselbe Gedanke von der Gnade (*εἰς ἔπαινον τῆς χάριτος* — *ἐν ᾗ* oder *ἧς ἐχαρίτωσεν* — *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς*

χάριτος kehrt dreimal wieder, lediglich um sich mit dem fremden Satz 1, 7 in der Construction zurecht zu setzen.

Eph. 2, 1 ist das καὶ in Verbindung mit ὑμᾶς nicht verständlich, da im Vorausgehenden kein Anologes gegeben ist, an welches sich die Leser auch anschliessen. Aber das καὶ ὑμᾶς wird sofort klar, wenn wir die Parallelestellen Kol. 1, 21 und 2, 13 nachschlagen. Dem Zusammenhang nach ist wahrscheinlich, dass Eph. 2, 1 durch καὶ ὑμᾶς Kol. 1, 21 zu seinem Ausdruck veranlasst worden ist, weil die Schlussworte von Eph. 1 in Parallele stehen mit Kol. 1, 18—20, wobei aber die gleichbedeutenden Ausdrücke aus 2, 13 hervorgeholt werden. Kol. 1, 21 ist aber das καὶ ὑμᾶς vollständig motivirt durch das vorausgehende τὰ πάντα, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Ebenso ist aber auch καὶ ὑμᾶς Kol. 2, 13 viel deutlicher, zumal wenn gegen die bisherige Erklärung der Commentare der Sinn des καὶ ὑμᾶς aus dem nachfolgenden συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ erhoben werden darf. Das σύν des Zeitwortes verleiht dem καὶ den Vergleichungspunct, den dieses voraussetzt, wesshalb auch das ὑμᾶς bei dem erstern wiederholt wird.

Eine andere Schwerfälligkeit dieser Epheserstelle ist der Mangel eines Prädicats, oder vielmehr die anakoluthische Verwicklung der Sätze in der Art, dass Vs. 4 den Anfang der Periode wieder neu aufnehmen muss, um denselben mit dem Prädicat in Vs. 5 in Verbindung zu bringen. Dieses Prädicat ist aber dasselbe συνεζωοποίησεν, welches Kol. 2, 13 in einfacher Verbindung mit dem καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας steht. Eigenthümlich ist auch, dass Eph. 2, 1 mit der zweiten Person anfängt wie Kol. 2, 13, dann aber in der Wiederholung der Worte und schon vorher in die erste Person übergeht (3 und 5). Gewöhnlich denkt man dabei an den Gegensatz der Judenchristen (ἡμεῖς) zu den Heidenchristen (ὑμεῖς); allein dieser Gegensatz ist durch keine anderen Anhaltspuncte indicirt; auch nicht die leiseste Farbe im Ausdruck lässt darauf schliessen, dass er dem Verfasser vorschwebte. Dieser unterscheidet vielmehr von sich und seines gleichen ganz allgemein nur οἱ

λοιποί Vs. 3. Wie viel correcter wäre der naheliegende Ausdruck τὰ ἔθνη gewesen! Uns scheint daher die Gleichheit der nähern Bestimmung beider Theile (1. 2 und 3. 5) und die gezwungene, weitschweifige Art der Satzbildung mit Nothwendigkeit auf eine äussere Pression, die auf den Schreiber einwirkte, hinzuführen. Diese Pression scheint nun aber sehr einfach in dem Vorhandensein des Originals zu liegen, mit welchem er zu schreiben begann καὶ ὑμᾶς etc. Sein Zweck war aber ein allgemeinerer, als der des Originals, er wollte bei dem aufsatzmässigen, allgemeinen Charakter seines Briefes sich auch allgemeiner im Ausdruck halten, und suchte daher mit jedem Mittel von der zweiten auf die erste Person zu kommen, womit auch zugleich die einstweilige Uebergehung des Prädicates im ersten Theil der Periode und das Anakoluth zusammenhängt.

Auffallend ist in der behandelten Stelle auch das ἐν οἷς (Eph. 2, 3), welches ohne Zweifel auf υἱοῖς τῆς ἀπειθείας zu beziehen ist. Immerhin ist es eine schwerfällige Ausdrucksweise, den vorchristlichen Zustand der ἡμεῖς als ein „unter den Kindern des Ungehorsams wandeln“ zu bezeichnen, während man doch das „in demselben Zustand wandeln“ meint. Frühere Exegeten (Grotius, Estius, Baumgarten, Koppe, Rosenmüller u. A.), welche das ἐν οἷς auf παραπτώμασιν beziehen, haben zwar grammatisch unrichtig erklärt, dennoch aber wohl dasjenige getroffen, was der Verfasser eigentlich wollte. Die Genesis der Stelle wird aber klar aus der Parallelstelle Kol. 3, 7, wo ἐν οἷς coordinirt dem δι' ἃ 3, 6 auf die 3, 5 aufgezählten Untugenden zu beziehen ist. Der Epheserbrief schrieb aber hier nur Kol. 3, 6. 7 aus und wurde daher genöthigt, das ἐν οἷς auf υἱοῖς zu beziehen. Bemerkenswerth ist endlich auch, dass Eph. 2, 1 schreibt: νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν, Kol. 2, 13 dagegen ἐν τοῖς παραπτώμασιν. Der Begriff der Zuständlichkeit, der mit ἐν ausgedrückt ist, ist gewiss ursprünglicher als der der Ursache; allein, da unmittelbar darauf Eph. 2, 2 (ἐν αἷς) die Vorstellung der Zuständ-

lichkeit ausgeführt werden sollte, musste das ἐν hier gestrichen werden.

Die Stelle Eph. 2, 11—18 hat ihre Parallele in Kol. 1, 20—22 und Kol. 2, 14; beide Stellen reden von der Aufhebung eines früher bestandenen Zwiespaltes und beide gebrauchen dieselben Ausdrücke und Wendungen. Eigenthümlicher Weise aber reden beide von einem ganz verschiedenen Zwiespalt, nämlich der Epheserbrief von der Scheidung, welche zwischen Heiden und Juden bestand, der Kolosserbrief von der Scheidung zwischen Gott und den Menschen. Es ist nun die Frage, auf welcher Seite die gebrauchten Ausdrücke besser passen, ob im ersteren oder im letzteren Zusammenhang. Nun ist aber der Kolosserbrief viel einfacher, bündiger, der Epheserbrief viel umständlicher, weitschweifiger, gerade da, wo beiderseits dieselbe Ausdrucksweise gebraucht ist. Nach Kol. 1, 20 hat Gott Frieden mit den Menschen gemacht durch Christus, und zwar nach 2, 14 dadurch, dass er das Gesetz, den Schuldbrief der Menschen, vernichtete, indem er letzteren gleichsam an das Kreuz Christi nagelte. Eph. 2, 14. 15. 17 besagt, Christus sei der Friede zwischen Juden und Heiden geworden, indem er das Gesetz aufhob und gleichsam wie eine Scheidewand zwischen beiden wegzog. Der Gedanke an sich könnte in beiden Theilen ursprünglich sein. Für die Priorität des Kolosserbriefes spricht aber Folgendes. Nach Röm. 5, 10 ist die ἔχθρα als Feindschaft wider Gott, nicht aber als Scheidewand zwischen Juden und Heiden zu fassen. Dass Christus die „Feindschaft" zwischen Heiden und Juden getödtet habe, wird uns im Epheserbrief, und zwar in einer Terminologie, welche überall an die Terminologie der paulinischen Versöhnungslehre erinnert, gelehrt. Es ist nun aber durchaus wahrscheinlich, dass eine Stelle, welche ihre Ausdrücke einer Terminologie entlehnt, die gewöhnlich einem andern Vorstellungskreise angehört, abhängig ist von der parallelen, welche die Ausdrücke in ihrem gewohnten Zusammenhang bringt. Auch das ἀποκαταλλάξῃ Eph. 2, 16 scheint anfangs in dem Gedanken des Schriftstellers auf die Versöhnung der Heiden und Juden sich

bezogen zu haben, wie das z. B. Grotius auch so nimmt, und der Zusammenhang zu fordern scheint (die ἔχθρα zwischen beiden, ποιῶν εἰρήνην zwischen beiden geht ja voraus); erst der Klang der solennen Terminologie scheint ihn noch nachträglich dazu bestimmt zu haben, das τῷ θεῷ folgen zu lassen. Aber Kol. 2, 14 ist die Ausdrucksweise offenbar ursprünglicher. So hat ἐκ τοῦ μέσου ἦρκεν, welches einfach heisst: „er hat aufgehoben," Eph. 2, 14 das Bild einer Zwischenwand hervorgerufen, was sofort dazu führt, dieses Bild in ziemlich weitläufiger Ausdrucksweise anzuwenden. Auch ist so unwahrscheinlich, dass der Kolosserbrief aus dem schwierigen ἐν δόγμασι das noch schwierigere τοῖς δόγμασιν gemacht habe. Erwägt man die Liebhaberei des Kolosserbriefes, seine adverbialen Bestimmungen immer am Ende des Satzes zu bringen in einer prägnanten, kurz abschliessenden Weise (1, 8 ἐν πνεύματι; 1, 11 μετὰ χαρᾶς, 1, 12 ἐν τῷ φωτί, 1, 29 ἐν δυνάμει und oft), so wird man die absonderliche Weise, wie hier τοῖς δόγμασιν an τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον als Begründung der Bestimmung καθ' ἡμῶν angeschlossen wird, recht gut verstehen. Eph. 2, 15 wird dagegen die durch jene Liebhaberei schwierig gewordene Ausdrucksweise dadurch erleichtert, dass das τοῖς in ἐν verwandelt, und mit dem ganzen Ausdruck die Form des νόμος charakterisirt wird, ohne dass darum die Härte des Ausdrucks gänzlich vermieden werden könnte. — Eph. 3, 1 ff. findet seine Parallele in Kol. 1, 23 ff. Hier heisst es: οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος. Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασι ὑπὲρ ὑμῶν etc. In der Epheserstelle ist die Schwierigkeit, dass dem Satze das Prädicat fehlt, wenn man nicht, was immerhin sprachlich hart ist, ὁ δέσμιος als solches nehmen und εἰμί ergänzen will. Sollte diese Erscheinung nicht wieder ihren Grund finden in der Abhängigkeit vom Originale? Da Eph. 3, 1 einen neuen Absatz beginnt, so musste der Verfasser nothwendig die Verbindung mit dem Vorausgehenden, wie sie sich im Kolosserbriefe vorfand, ändern; er musste das ἐγὼ Παῦλος in den Satz hereinziehen; er musste statt νῦν χαίρω eine andere Anknüpfung suchen, er setzte dafür τούτου χάριν. Sollte der

letztere Ausdruck nicht veranlasst sein durch den Aehnlichklang des Wortes *χαίρω* mit *χάριν*? sollte ihm nicht eben dadurch, dass er das Verbum *χαίρω* in jene Partikel verwandelte, das Verbum verloren gegangen sein? Ein ähnlicher Einfluss des Klanges findet sich auch sonst noch, z. B. Eph. 1, 22 *ἔδωκεν*, Kol. 1, 19 *εὐδόκησεν*; Eph. 3, 9 *φωτίσαι*, Kol. 1, 27 *γνωρίσαι*.

In der Stelle Eph. 3, 5 ist der Ausdruck aufgefallen *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις*, welcher den spätern Begriff der Heiligkeit schon in sich zu schliessen scheint. Allein Kol. 1, 26 heisst es einfach *τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* (*ἐφανερώθη*). Der Verf. des Epheserbriefes hatte aber hauptsächlich die Apostel im Auge, als die Träger der göttlichen Geheimnisse (3, 2 fg.); diese traten ihm aus der Reihe der *ἅγιοι* besonders hervor, die beiden Begriffe verschmolzen sich darum unwillkürlich in seinem Bewusstsein zu den *ἁγίοις ἀποστόλοις*, während im Kolosserbriefe der allgemeine Sinn des paulinischen Sprachgebrauchs, wornach die Glieder der Gemeinde „Heilige" heissen, begegnet.

Eph. 3, 7 heisst das apostolische Gnadengeschenk *δοθεῖσά μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Die betreffende Parallelstelle Kol. 1, 25, hat an der Stelle des *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* den Ausdruck *κατὰ τὴν οἰκονομίαν*, dagegen folgt in einer folgenden, der angeführten ähnlichen Stelle (1, 29) der Ausdruck *κατὰ τὴν ἐνέργειαν*. Es ist nun aber auf den ersten Blick klar, dass zum Begriff der Austheilung von Gnadengütern der Begriff einer weisen Oekonomie besser passt als der Begriff der Energie Gottes. Dagegen ist der letztere Begriff sehr am Platze Kol. 1, 29, wo er mit *κοπιῶ ἀγωνιζόμενος* verbunden erscheint.

In den parallelen Abschnitten Eph. 4, 1 ff. Kol. 3, 12 ff. ist wenigstens auffallend, dass der Nominativ *ἀνεχόμενοι* Eph. 4, 2 syntaktisch nicht correct ist; er scheint durch Kol. 3, 13, wo er am Platze ist (*ἐνδύσασθε*), veranlasst zu sein. Bedeutsamer noch ist der Ausdruck *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* Eph. 4, 3, da Kol. 3, 14 der Ausdruck *σύνδεσμος* auch vorkommt, aber in anderm Zusammenhang und offenbar viel adä-

quaterem Gebrauche. Wie Meyer zu Kol. 3, 12—15 nachweist, ist nämlich hier das Bild einer Ankleidung consequent durchgeführt; und 3, 14 wird die Liebe als dasjenige Kleidungsstück dargestellt, welches der ganzen Gewandung die *τελειότης*, die einheitliche (daher *σύνδεσμος*) Vollendung gibt. Eph. 4, 3 dagegen ist der Ausdruck *σύνδεσμος* ein eigentlicher Pleonasmus, und *ἐν τῇ εἰρήνῃ* wäre vollkommen hinreichend, denn die *εἰρήνη* ist eben derjenige Zustand, in dem man sich befindet, wenn man die „Einheit des Geistes" bewahrt. Das abundante Bild mit dem *σύνδεσμος* ist also blos durch den Ausdruck des Kolosserbriefes veranlasst worden. Anderntheils ist mit dem *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Kol. 3, 14 verwandt der Ausdruck *εἰς ἄνδρα τέλειον* Eph 4, 13. An beiden Orten ist der Begriff des *τέλειος* mit dem der Einheit und Liebe in Verbindung gesetzt. Dass nun der Ausdruck im Kolosserbriefe vollkommen klar und adäquat ist, haben wir eben erwähnt. Schon gesuchter ist es, die ganze kirchliche Gemeinschaft als einen vollkommenen Menschen darzustellen, und die Genesis des seltsamen Bildes lässt sich am besten aus dem Motive der Abhängigkeit vom Kolosserbriefe begreifen. Nach seiner Gewohnheit hat der Epheserbrief das Ideal, welches der Kolosserbrief vom christlichen Individuum aufstellt, übertragen auf den Begriff der Gemeinschaft.

Eine gemeinsame Stelle ist ferner Eph. 4, 16 = Kol. 2, 19. Auch diese Stelle ist letztern Ortes einfacher und verständlicher als Eph. 4, 16. Die Existenz und das Wachsthum der Gemeinde ist nach Kol. 2, 19 schlechthin bedingt durch ihre höchste Einheit, Christus. Dies wird dargestellt unter dem Bilde eines menschlichen Organismus, dessen Nerven- und Bändersystem auf eine Einheit führt, ohne welche das Leben des Organismus unmöglich ist. Im Epheserbrief soll dem Zusammenhang gemäss das Verhältniss der verschieden begabten Glieder der Gemeinde unter einander zur Darstellung kommen, allerdings mit begründender Hinweisung auf die höchste Einheit derselben, Christus. Hauptsache ist hier also das Verhältniss der Glieder unter einander, Nebensache das Verhältniss derselben zu Chri-

stus. Im Kolosserbriefe ist letzteres ausschliesslicher Gedanke. Darum ist διὰ τῶν συνδέσμων im Epheserbriefe ausgefallen, und dafür κατ᾽ ἐνέργειαν und ἐν μέτρῳ hinzugefügt worden; darum aber musste auch die Ausdrucksweise so schwerfällig werden. Der Gedanke ist: in Christus ist die Gemeinde eine Einheit: darum kann das Leben derselben nur bestehen, wenn die einzelnen Glieder durch correcte gegenseitige Handreichung (διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας ist dem Gesammtsinne des Satzes entsprechend auf das Verhältniss der Glieder unter einander zu beziehen) je nach dem Maass der Begabung des Einzelnen unter einander die Einheit darstellen. Diess ist nun aber so ausgedrückt, dass die Hauptsache einen nebensächlichen, die Nebensache einen hauptsächlichen Charakter annimmt, und das Ziel des ganzen Beweises nicht bloss in einem Relativsatz, sondern sogar in seinen adverbialen Bestimmungen zu suchen ist.

Eine in beiden Briefen übereinstimmende und doch wieder verschieden aufgefasste Stelle ist Eph. 5, 19 = Kol. 3, 16. Die Worte sind an beiden Orten fast die gleichen. Der Sinn dagegen ist ein wesentlich verschiedener. Im Kollosserbriefe weisen die Ausdrücke (ὁ λόγος τοῦ χριστοῦ — διδάσκοντες — ψαλμοῖς etc.) offenbar darauf hin, dass hier wenigstens in der ersten Hälfte vom Gottesdienste die Rede ist. Was Meyer dagegen sagt, dass das „wechselseitige" Lehren und Ermahnen und das an alle Leser gerichtete Mahnwort nicht zum Gottesdienst passe, scheint uns nicht stichhaltig, da ja gerade diess den Charakter des frühesten Gottesdienstes bildet, dass die gottesdienstliche Thätigkeit nicht meist an bestimmte Individuen geknüpft ist, sondern noch „Wechselseitigkeit" stattfindet. Die Ermahnung ist also folgende: Lasset das Wort Christi in euern Gottesdiensten reichlich sein, und zwar 1) durch Lehre in jeder Weisheit, 2) durch gegenseitiges Ermuntern vermittelst Singens von Psalmen und Oden. Von diesem speciellen Begriff des „Wohnenlassens des Wortes Christi" geht der Gedanke in der zweiten Hälfte über auf den allgemeineren Begriff des Wohnenlassens des Wortes Christi überhaupt im Leben: ἐν τῇ χάριτι

ᾄδοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ θεῷ: dies sei auch ein Singen, aber „im Herzen," und es äussere sich als ein Thun und Reden im Namen Christi. Diese Gedankengruppe hat also vollständigen inneren Zusammenhang, während im Epheserbriefe Zusammenhang und die gebrauchten Ausdrücke zeigen, dass hier nicht vom Gottesdienste die Rede ist, sondern von dem wechselseitigen Verkehre der Christen im Leben überhaupt. Das πληροῦσθε ἐν πνεύματι Eph. 5, 18 in seinem Gegensatze zu μεθύσκεσθε zeigt einen allgemeinen Verhaltungszustand an, was auch durch die vorausgehenden parallelen Sätze bestätigt wird; und ebenso ist das λαλεῖν kein gottesdienstliches, sondern ein Reden im gewöhnlichen Verkehre. Aber trotz dieses allgemeineren Sinnes der Stelle gebraucht der Epheserbrief dieselben Worte, welche Kol. 3, 16 einen specifisch auf den Gottesdienst bezüglichen Sinn an sich tragen; er sagt, die Unterhaltung solle auch im gewohnten Lebensverkehr den Charakter von Psalmen, Hymnen u. s. w. annehmen. Dies aber ist offenbar zuviel gesagt. Sieht man also völlig ab von dem Begriffe eines Gottesdienstes, und lässt man die Parallele des Kolosserbriefs vollständig ausser Auge, so versteht man unsere Stelle nicht mehr.

Die darauf folgende Haustafel zeigt dieselbe Erscheinung. Kol. 3, 18 — 4, 1 sind diese Ermahnungen kurz und prägnant, Eph. 5, 22 — 6, 9 umständlich, zerfliessend. Charakteristisch ist für den Epheserbrief, dass ihm die Ermahnung bezüglich der Ehe eigentlich nur Anlass zu seinen Gedanken bezüglich des Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde bietet. Absonderlich und jedenfalls nicht original ist diese Art, das Wesen der Ehe durch einen mystisch speculativen Gedanken zu erläutern, der ihm dabei offenbar die Hauptsache ist. Dass der Ausdruck ὡς τῷ κυρίῳ nicht blos Eph. 6, 5 aus Kol. 3, 23, sondern auch Eph. 5, 22 producirt wird, wo Kol. 3, 18 das einfache ἐν κυρίῳ hat, dürfte zweifellos ebenfalls durch die speculative Idee veranlasst sein. In bezeichnender Weise heisst es Eph. 6, 19: „dass mir das Wort gegeben werde beim Oeffnen meines Mundes", d. h. bei der Verkündigung des Evangeliums. Dagegen in der Parallelstelle Kol. 4, 3: „dass Gott

uns öffne eine Thür des Wortes" (eine Gelegenheit zum Predigen). Der Epheserbrief hat also auch hier wieder eine feierliche poetische Ausdrucksweise ohne besonderes Motiv. Die Herkunft des Bildes vom „Oeffnen des Mundes" ist aber schon von Hoekstra und Hitzig aus dem Ausdruck *θύρα τοῦ λόγου* erklärt worden.

Ein längst bemerkter Punct betrifft endlich die Stelle Eph. 6, 21 (= Kol. 4, 7) — *καὶ ὑμεῖς*. Das *καὶ* findet innerhalb des Ephesertextes keine Erklärung. Es kann sich nur dadurch erklärlich machen, dass der Verfasser einen Brief vor sich hatte, welcher dieselbe Situation voraussetzte, wie der Brief, den er schrieb, und dass er von diesem Gedanken erfüllt unwillkürlich schrieb, ohne dem Leser einen Erklärungsgrund dafür anzugeben: *καὶ ὑμεῖς*.

Das *περὶ ἡμῶν* Eph. 6, 22 statt *περὶ ὑμῶν* Kol. 4, 8 ist sehr natürlich, wenn man bedenkt, dass die Leser im Epheserbriefe unbestimmter sind, und darum von *τὰ περὶ ὑμῶν* nicht die Rede sein kann.

Die ursprünglichere Gestalt des Briefes an die Kolosser geht wohl unzweifelhaft aus diesen Vergleichungen hervor. Damit ist aber freilich die andere Frage noch nicht als eine gelöste zu betrachten, ob der Kolosserbrief in der Gestalt, wie er vorliegt, einen absolut ursprünglichen Charakter trägt, oder ob auch er Elemente enthält, welche dem Orginale nicht angehört hatten. Die Grenzen der uns hier gestellten Aufgabe gestatten nicht uns auf diese Frage einzulassen. Wir schliessen mit der einfachen Aufstellung der Ansicht, deren Begründung wir der Zukunft überlassen, dass auch der Kolosserbrief interpolirt ist, und dass alle diejenigen Stellen als Interpolationen zu betrachten sind, von denen nachzuweisen ist, dass sie vom Verfasser des Epheserbriefes nicht gekannt sind.

IV.

Theodor Keim's galiläische Stürme,

beleuchtet

von

A. Hilgenfeld.

Auf den „galiläischen Frühling," welchen ich (in dieser Zeitschrift 1871. IV. S. 576 f.) beleuchtet habe, hat Theodor Keim nun „die galiläischen Stürme" folgen lassen: „Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volks frei untersucht und ausführlich erzählt. II. Band das galiläische Lehrjahr. 2. Die galiläischen Stürme." (Zürich 1871). Diese Abtheilung umfasst im Allgemeinen den Abschnitt Matth. C. 11—18. Aber wir bekommen noch dazu, was Keim in Matth. C. 4—10 für seinen „galiläischen Frühling" nicht brauchen konnte: Matth. 7, 13—23 (S. 398. 429 f.), den Hauptmann von Kapernaum Mt. 8, 5—13 (S. 412), woraus V. 11. 12 noch besonders gegeben wird (S. 414. 435), die Reise nach Gadara mit der Stillung des Sturms und der Dämonen-Austreibung Mt. 8, 18 - 34 (S. 479 f. 528 f.), die Fastenfrage Mt. 9, 14—17 (S. 364), die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung des Mägdleins Mt. 9, 18—26 (S. 467 f. 470 f.), die Schmähung eines dämonischen Bündnisses Mt. 9, 32—34, welche übrigens wohl erst von dem Bearbeiter herrühren soll (S. 131. 341. 343. 456), ferner Mt. 10, 34—39 als Wiederholung der „Kreuzpredigt von Cäsara" (S. 592), worauf allerdings in Kreuz und Quere erst Mt. 10, 26—33 (S. 592 f.), dann Mt. 10, 40—42 (S. 595) folgen. Mt. 10, 17—23 sollen wir noch im Sinne behalten und für Jerusalem aufsparen. Dafür nehmen wir uns aber Mt. 22, 1—14 vorweg (S. 430).

Wenn schon der Evangelist Matthäus von Keim so zur Ordnung gerufen wird, so darf ich mich freilich nicht wundern, dass meiner Wenigkeit dasselbe Schicksal noch weit häufiger

und stärker widerfährt, und dass (S. 404) über meine ganze, seit 1854 rastlos vertretene und fortgebildete Ansicht von der Entstehung und Beschaffenheit des Matthäus-Evangelium der Stab gebrochen wird. Das beliebte „Verstümmlungsverfahren“ gegen Matthäus, dessen Ueberarbeiter alles Heidenfreundliche nachträglich gemacht haben müsse, sei reine Willkür: „Hilgenfeld redet in solchem Sinne vom Ueberarbeiter, neuestens vom „Evangelisten,“ dessen Unterlage ein älteres aram. judenchristl. Evangel., kurzweg das Hebr.-Evang., ist (Matthäus, Zeitschr. 1867). Fester krit. Boden! Die Willkür seiner Ausmusterungen neu und eingehender zu beweisen, als es schon in der gesch. Würde Jesu 17, in Schenkel's Zeitschrift 1865, 3 und gesch. Chr. 55 geschehen, habe ich, so leicht das ist, hier keine Lust.“ Wer solche Sprache führt, muss in seiner Sache sehr sicher sein. Etwas wird der Eindruck solcher Sprache jedoch von vorn herein abgeschwächt, wenn man die zuversichtliche Behauptung des ersten Bandes (S. 146): „Das vierte Evangelium ist in den Anfängen des 2. Jahrhunderts ohne Zweifel unter Kaiser Trajan zwischen 100—117 nach Chr. entstanden“ mit dem Bekenntniss des zweiten Bandes (S. 550 Anm.) vergleicht: „Die Vermuthung [nein: Behauptung], dass Barnabas Joh. 2, 11 vor Augen gehabt, halte ich nicht mehr aufrecht, weil ich jetzt die etwas spätere Zeit dieses Evangeliums (um 130) glaube beweisen zu können.“ Das war es ja so ziemlich, was ich, abgesehen von dem Briefe des Barnabas, welchen ich noch in das Ende des ersten Jahrhunderts setzen muss, gegen Keim's ersten Band ausgeführt habe (in dieser Zeitschrift 1868. S. 213 f.). Eine sehr wegwerfende Sprache führt Keim auch gegen die „Markosier“ (S. 556), deren Haupt sein College Volkmar ist. Und doch hat er mit Volkmar den apostolischen Ursprung der Johannes-Apokalypse bestritten. Doch hat er Volkmar's chronologische Bestimmungen über die Briefe an die Hebräer, des Barnabas, den s. g. ersten Brief des römischen Clemens u. s. w. vollkommen angenommen, wie er denn noch in diesem Bande (S. 559. 570) den nachchristlichen Ursprung des Ezra-Prophe-

ten behauptet, ja sich (S. 501) bei der Himmelfahrt des Moses als den einzigen namhaften Anhänger Volkmar's zu erkennen giebt[1]). Wer Volkmar'n so viel zugesteht, muss seine Noth haben, die späte Abfassungszeit aller kanonischen Evangelien und sonstige Folgerungen für die evangelische Geschichte abzuwehren[2]). Damit habe ich es hier nicht zu thun. Ich habe nur nachzusehen, wie Keim ohne die Unterscheidung einer particularistisch-judaistischen Grundschrift und deren

---

1) Da Keim (S. 571) dem jüdischen Bewusstsein zur Zeit Jesu den Glauben an „Wiederkehr Mose's und Elia's auf die Erde" zuschreibt, kann er sich am Ende eine elias-artige Wiederkehr Moses ohne vorhergegangene Himmelfahrt denken. Allerdings finden wir bei Josephus Ant. IV, 8, 48 schon eine Art Himmelfahrt des Moses. Aber warum soll die „Himmelfahrt des Moses" nicht überhaupt erst durch die Schrift dieses Namens aufgekommen sein?

2) Schwerlich eine glückliche Abwehr ist es, wenn Keim (S. 423) Mc. 3, 21 *καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη* nicht von den Verwandten Jesu, Mutter und Brüdern (Mc. 3, 31), sondern von Jüngern Jesu verstehen will, da *οἱ παρά τινος* Angehörige jeder Art sein können (vgl. 1 Makk. 13, 52. Sus. 30. 33. 63, insbesondere aber Luc. 8, 49). Das ist in diesem Zusammenhange nicht möglich. Die 12 Apostel hat Jesus ja so eben auf dem Berge ernannt, ist dann mit ihnen in ein Haus gegangen, wohin wiederum ein Volkshaufe mitgeht, so dass sie nicht einmal Brod zu essen vermögen (Mc. 3, 21 *καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον, καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν*). Da können *οἱ παρ' αὐτοῦ*, welche es hörten (nicht dass man nicht einmal Brod essen könne, sondern dass Jesus mit Jüngern und Volk in ein Haus gegangen war), schlechterdings nicht Jünger sein, welche schon an sich gar nicht daran denken konnten, Jesum festzunehmen. Keim lässt freilich die Jünger wieder aus dem Hause gehen, aus welchem auch Jesus des Andrangs wegen wieder herausgetreten sei. Da kommt man vollends aus dem Häuschen. An die Verwandten Jesu zu denken, verbietet auch Mc. 3, 31 nicht: *καὶ ἔρχονται* (nicht *ἔρχονται οὖν*) *οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἔξω στάντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.* Warum sollen das nicht dieselben Verwandten Jesu sein, welche V. 21 ausgezogen waren, um Jesum festzunehmen und jetzt vor dem Hause, wo er ist, ankommen. Dass man solche Ausflüchte gegen Volkmar nicht zu machen braucht, meine ich (in dieser Zeitschr. 1870, S. 354 f.) gezeigt zu haben.

universalistisch-heidenfreundlicher Bearbeitung mit dem Matthäus-Evangelium fertig wird.

Weil Keim diese Unterscheidung abwehrt, hat er gar keinen Uebergang von dem „galiläischen Frühling“ zu den „galiläischen Stürmen.“ Bei Matthäus schlägt, wie er (S. 335) selbst sagt, ohne recht greifbare Vermittlung von einem Capitel gleichsam zum andern der Wind um. Bisher erscheint ja bei Matthäus der Volksruhm Jesu noch im vollen Steigen (Mt. 8, 27. 9, 8. 26. 31. 33); und ist auf der andern Seite auch der Gegensatz der Schriftgelehrten und Pharisäer gegen Jesum schon im Steigen begriffen, so hat Keim doch alle betreffenden Stücke, mit einziger Ausnahme von Mt. 9, 1—14, zurückgestellt. Wenn er also auch andrerseits Mt. 12, 1—8 schon vorweggenommen hat, so weiss man doch gar nicht, wie man aus dem galiläischen Frühling auf einmal in die galiläische Sturmzeit kommt. Es ist immer noch der steigende Volksruhm Jesu, wenn Johannes im Gefängniss die Werke des Messias vernimmt und eine Jünger-Gesandtschaft an Jesum schickt mit der Frage: „Bist du der Kommende, oder sollen wir einen Andern erwarten“ (Mt. 11, 2. 3)? Diese feierliche Gesandtschaft des Täufers an Jesum sollte der Anfang der galiläischen Stürme sein? Das würde nur dann der Fall sein, wenn Johannes an Jesu irre geworden wäre. Allerdings erzählt der kanonische Matthäus, dass Johannes sich anfangs weigerte, Jesum zu taufen (3, 14), und dass er nach der Taufe eine Himmelsstimme vernahm: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen fand“ (3, 17). Allein dass Johannes am Jordan Jesum unter den Augen des Volks, wie die Evangelien erzählen, also öffentlich anerkannt hätte, kann Keim selbst nicht glauben (I, S. 540. II, 2, S. 362). Nur unter vier Augen soll Johannes damals Jesu das Zutrauen, welches er auf ihn einsetzte, nicht verborgen haben. Das Irrewerden des Johannes an Jesu wird also abgeschwächt zu einem unzeitigen Stillestehn des Täufers in der Entwicklung seines Glaubens auf den Zukünftigen hin. Daher eine Enttäuschung Jesu über den alten Bekannten, den wohlunterrichteten Zeugen vom Jor-

dan her, welcher ihn vormals mit höherm Blick erkannt und anerkannt hatte. Allein von einer alten Bekanntschaft des Johannes mit Jesu, welche Keim (S. 356) gar noch vom Kerker aus durch ab- und zugehende Jünger unterhalten werden lässt, merkt man auch nicht das Mindeste, wenn man Mt. 11, 2 liest, dass Johannes im Gefängniss die Christus-Werke hörte und durch eine Jünger-Gesandtschaft Jesum fragen liess, ob er der Messias sei, oder nicht. Da ist der Gedanke, dass Jesus am Ende der Messias sei, doch offenbar ganz neu für Johannes, welchem auch Keim keine Verstellung zutrauen wird. Und wäre der Täufer wenigstens ein persönlicher Bekannter Jesu gewesen, so müsste man, als er die Christus-Werke Jesu vernahm, eher eine Gesandtschaft zur Beglückwünschung, immerhin auch Aufmunterung, als eine Gesandtschaft der zweifelnden Frage erwarten. Keim will es wohl für einen etwas groben Pragmatismus der Evangelien, mindestens des Lucas, erklären, wenn sie die Aufmerksamkeit des Täufers erst durch die Thaten Jesu erregt werden lassen. Die *ἔργα τοῦ χριστοῦ*, welche Johannes im Kerker vernahm, sollen nicht einmal ausserordentliche Werke gewesen sein, welche auf den gefangenen Täufer Eindruck machten. Dieser soll nun einmal eher rückwärts als vorwärts gegangen sein, Jesu gegenüber nicht die Thaten, eher den Mangel an Thaten, constatirt haben. Da dürfen die *ἔργα τοῦ χριστοῦ* nicht Wunderthaten sein, welche Matthäus 11, 2 f. [auch 7, 22. 13, 54] vielmehr *δυνάμεις* nenne, sondern nur löbliche Werke, wie Mt. 5, 16. 23, 5. Apg. 15, 38. Matthäus redet „nicht sowohl vom Ruf der Thaten Jesu als von dem seines Thuns, d. h. seiner stillen Predigt und Missionsthätigkeit.“ Die Worte: *ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ χριστοῦ* sollen also heissen: Das Thun Jesu, welches Johannes vernahm, befriedigte seine Messias-Erwartung nicht gänzlich. In Jesu sah der wartende Johannes den Kommenden und er sah ihn nicht. „Er sah ihn in seinem Ruf, in der Kraft seiner Predigt, in der Wucht der Pharisäerschlacht, im Machtarm der Heilung [also doch auch in Wundern], im

Zulauf des Volks, in der Angst Jerusalems; er sah ihn nicht in der Zurückhaltung Jesu, in seinem Stillschweigen oder gar in seiner Verleugnung des Messiasthums, in seiner Scheu, das Reich Gottes in Angriff zu nehmen, die Zukunftsfrage auf den Boden der Thatsache und der Gegenwart zu stellen.“ Dann würde Johannes nur die *ἔργα τοῦ Ἰησοῦ*, nicht *τὰ ἔργα τοῦ χριστοῦ* vernommen haben. Es lässt sich nun einmal nicht daran rütteln, dass der gefangene Täufer von Jesu, auf welchen er erst jetzt aufmerksam ward, die Werke des Messias vernahm. So zeigt denn auch andrerseits die Antwort Jesu Mt. 11, 4—6 gar keine Enttäuschung über einen alten Bekannten, sondern lediglich die Befremdung, dass Johannes bei der Kunde von den Messias-Werken noch fragen kann. Die Antwort Jesu lehrt auch, das Johannes keineswegs bloss von der stillen Wirksamkeit Jesu vernommen, aber gerade das offene Hervortreten des Messias vermisst hatte. Jesus weist die Gesandten ja hin auf das, was sie hörten und sahen, auf die Blinden, welche sehend, die Lahmen, welche gehend, die Aussätzigen, welche rein, die Tauben, welche hörend geworden, auf die auferweckten Todten, woran sich erst zuletzt die frohe Botschaft an die Armen anschliesst. Da werden ja einzeln aufgeführt die *ἔργα τοῦ χριστοῦ*, in welchen Jesus die ausreichende Antwort auf die Frage des Täufers findet. Allerdings weist Jesus hier auf seine vorher erzählten Wunderthaten hin, auf die Heilung von Blinden (9, 27 f.), Lahmen (9, 1 f.), Aussätzigen (8, 2 f.), Tauben (9, 23 f.), auf die Todtenerweckung (9, 23 f.), zu allerletzt auf die frohe Botschaft für die Armen (5, 3 f.). Das sind die schon Jes. 35, 5. 6 vorhergesagten Werke des Messias, welche auf die Frage des Johannes selbstredend antworten. Wie kann der Täufer noch fragen, da doch die Thatsachen laut genug reden? Nicht etwa, wie Keim sagt, gegen die angeblich mangelnden Thatsachen [soll heissen: gegen den angeblichen Mangel von Thatsachen], sondern gegen die Frage selbst beruft sich Jesus auf die Thatsachen. Und keineswegs, wie derselbe Gelehrte sagt, erst der oberflächliche wundersüchtige Sinn einer spätern Zeit hat die Thatsachen

vor allem auf die Heilungswunder bezogen. Nur im Widerspruch mit dem klaren Wortlaute kann Keim (S. 360) die Thaten, auf welche Jesus verweist, so umdeuten, wie wenn es in der Hauptsache die geistigen Erfolge seiner Predigt wären, höchstens ein leises Anspielen auf die sinnlichen Abbilder geistiger Thaten stattfände: „Das mit den Pharisäern blind gewesene Volk hat Erkenntniss gewonnen, die aussätzigen Zöllner sind gereinigt, die Todten, die ihre Todten begruben, sind auferstanden, den Armen im Sinne Jesaja's und des Täufers, allen Betrübten und Trauernden in dem Volk, nicht bloss den Dürftigen ist die gute fröhliche Botschaft geworden." Diese Umdeutung hat Keim (S. 359) auch dadurch nicht gerechtfertigt, dass, wie er sagt, Jesus doch immer zuerst seine Predigt betont, nicht seine Wunder. Sein Losungswort auch gegenüber den Pharisäern sei nur das Zeichen Jonä, die Predigt, und die Predigt des Reichs Gottes sei das Eine Thema der folgenden Johannespredigt. Sogar in der Antwort an Johannes lasse er ihm wenigstens bei Matthäus in erster Linie melden, was die Boten hören [das ist keineswegs ein Hören der Predigt, sondern der Christus-Werke, vgl. V. 2] nicht, was sie [nun selbst] sehen, und die Gestalten, welche sie sehen, schliesse bedeutsam wieder ein Gehörtes [ganz andrer Art, als zuvor] ab, die Predigt des Evangeliums der Armen. Ganz unmöglich soll es sein, dass Jesus die Heilungen nicht nur voranstellte, sondern in fünffacher Reihe aufzählte, um die Predigt ganz dürftig und anhangsweise nachzuschieben; ferner dass er diese Heilungen, die er nur allmälig und zum Theil doch nur in ganz vereinzelten Fällen verrichtete, gleichsam versammelt auf dem Platze, an Ort und Stelle zeigte, welche nach allen Spuren mehr aus dieser erschlossen, als geschichtlich vollzogen wurden. Mag der Züricher Theolog das für ganz unmöglich erklären, Matthäus sagt es mit dürren Worten. Nur weil Keim in diesen Bericht immer noch ein früheres Bekanntschafts- und Vertrauens-Verhältniss des Johannes zu Jesu hineinträgt, kann er es (S. 362) räthselhaft finden, dass Jesus den Täufer so kurz und kühl abfertigt. Weil ein be-

sondres Zutrauen Jesu zu Johannes vorhergegangen, sei die jetzige Botschaft des Täufers allerdings ein Rückschritt gewesen, ein Weichen von alten Eindrücken, eine Station zwischen Glauben und Unglauben, welche im Unglauben ihr Ziel zu suchen schien, so dass Jesus eine Rüge sprechen durfte. Wie die Frage des Johannes, so weiss auch die Antwort Jesu von solchem frühern Verhältniss nichts. Ebenso wenig als Johannes an Jesu die Messias-Werke vermisste, hat auch Jesus an Johannes eine Enttäuschung erfahren. Auf der Höhe seiner Wirksamkeit giebt Jesus dem Johannes keine andre Antwort als die der selbstredenden Thatsachen, und eine Rüge liegt nur darin, dass Johannes bei solchen Thaten noch fragen kann. Daher auch die warnende Seligpreisung desjenigen, welcher an Jesu keinen Anstoss nimmt.

Auch die folgende Rede an das Volk Mt. 11, 7—11 zeigt uns Jesum noch auf der Höhe seiner Erfolge. Johannes ist mehr als Prophet, er ist der Mal. 3, 1 geweissagte Vorbote des Messias selbst. „Wahrlich ich sage euch, nicht ist erweckt worden unter den vom Weibe Geborenen ein Grösserer als der Täufer Johannes; aber der Kleinste im Himmelreiche ist grösser als er.“ Hiermit erhält die Volksrede Jesu ihren sehr passenden Abschluss. Mit V. 12 beginnt auf einmal eine ganz andre Tonart. Keim (S. 437) sagt selbst: „Von der Anerkennung sprang er (Jesus) hier rasch zur Negation, von der Negation aber auch wieder zur gerechten geschichtlichen Würdigung.“ Derselbe giebt jedoch offenbar (auch S. 368) eine falsche Uebersetzung von V. 12: „Von den Tagen des Täufers an bis jetzt wird das Reich der Himmel gewaltsam begehrt, und Gewaltsame reissen es an sich.“ Da thut man dem Wörtlein *βιάζεται*, was nur heissen kann: „erleidet Gewalt“ selbst Gewalt an. Von der ecclesia victrix kommen wir hier auf einmal zu der ecclesia pressa. „Von den Tagen des Täufers Johannes bis jetzt“ konnte schon an sich nicht Jesus selbst, als Johannes noch lebte und kaum ein Halbjahr lang im Gefängniss sass, reden, sondern erst ein Späterer ihn reden lassen, für welchen mit dem Täufer Johannes die Unterdrückungs-

zeit des Himmelreichs durch Gewaltthättige, Schriftgelehrte und Pharisäer (vgl. Mt. 23, 14) begann. Nicht darin habe ich bisher geirrt, dass V. 12 ein Zusatz ist, sondern lediglich darin, dass ich nicht auch V. 13—15 als Zusatz erkannt habe, wo die Elias-Bedeutung des Täufers, welche Jesus doch erst 17, 12 den Jüngern eröffnet, vorweggenommen wird. Die Leidenszeit des Himmelreichs wird ja auch Mt. 11, 16—19 in der Verwerfung des Johannes und Jesu selbst durch ihre launigen Zeitgenossen, 11, 20—24 in den Weherufen über Chorazin, Betsaida und Kapernaum ausgeführt. Aber woher auf einmal die gänzliche Verwerfung Jesu durch seine Volks- und Zeitgenossen, da doch der Volksruhm Jesu bisher nur im Steigen begriffen war, selbst in den Kerker des Täufers gedrungen ist? Das Unvermittelte dieses Umschlags kann auch Keim (S. 368 f.) nicht leugnen, vermag es aber um so weniger zu erklären, da er mit dem Gegensatze der Schriftgelehrten und Pharisäer gegen Jesum im Vorhergehenden fast gänzlich aufgeräumt hat. Mit dem Gegensatze der Schriftgelehrten und Pharisäer sind wir in dem galiläischen Frühling ja nur so weit gekommen, wie bei Keim (II, 1, S. 301) zu lesen ist: „Immerhin war diese pharisäische Opposition noch keine ernstliche Bedrohung der Thätigkeit Jesu. Sie war doch kaum in den Anfängen, sie war schüchtern und zurückhaltend und, wie man leicht sieht, gegen orientalische Gewohnheit der Leidenschaften, maassvoll in den Eingängen und Ausgängen, indem niemals ein geflügeltes Wort, eine gereizte Apostrophe, sondern nur Stillschweigen die Fehden endigte. — Vollends waren diese Stimmen der Opposition gegen die überwiegend und übertönend grosse Volkstheilnahme etwas ganz Verschwindendes.“ Wo ist denn nun die überwiegende Volkstheilnahme auf einmal geblieben? Wie kann Jesus über Kapernaum, wo man die Wunderthaten Jesu bisher nur gefeiert hatte (8, 16. 9, 8. 26. 31. 33), auf einmal das schärfste Wehe aussprechen, weil diese Stadt bei so grossen Wundern nicht Busse gethan habe! Mir macht der Umschlag gar keine Schwierigkeit, weil ich Mt. 11, 16—30 (wie ich jetzt sehe, 11, 12—30) als

Zuthat des Evangelisten erkenne, welcher schon 8, 10—12 den Unglauben des jüdischen Volks für entschieden erklärt hat. Darin sieht Keim freilich nichts als die Willkür meiner Ausmusterungen. Aber er kann ja den plötzlichen Umschlag selbst gar nicht erklären. Die Vorwürfe gegen Jesum, über welche wir in dem „galiläischen Frühling" so vollständig beruhigt wurden, erhalten in den „galiläischen Stürmen" (S. 369) auf einmal ihre sehr ernste Seite. „Sie mussten sich unendlich vergrösern, sobald die Lage entscheidend und ängstlich wurde, sobald jene herrschenden Kreise, für deren Nimbus der Galiläer so viel Auge und Verehrung hatte, zur offenen Feindseligkeit gegen Jesum übergingen und dadurch selbst diejenigen nachzogen, deren Anhänglichkeit Jesus jetzt noch rühmen wollte. Dazu zeigen die Tadelworte gegen Jesus selbst, dass die Landsleute nicht nur, wie immer, launisch waren und im Landsmann mürrisch und närrisch ihre eigene Lebenslust, sich selbst kritisirten, sondern dass sie sich schon zum Echo der herrschenden Kreise machten. Der Esser und Trinker, der Freund der Zöllner und Sünder war das pharisäische Stichwort gegen Jesus; dieses Stichwort begannen, wie das Wort Jesus garantirt, die Galiläer den Pharisäern abzunehmen. Also schon ein Anfang pharisäischen Umschlags." Hier ist mehr als ein Anfang, hier ist schon die völlige Verwerfung entschieden. Den Zeit- und Volksgenossen gilt Jesus (11, 19) als ein Fresser und Weintrinker, Freund von Zöllnern und Sündern (d. h. Heiden). Ueber Kapernaum, wo Jesus seine meisten Wunder gethan hatte, vernehmen wir jetzt den Weheruf, dass es dieser Stadt am Gerichtstage schlimmer ergehen wird als Sodom (11, 23. 24). Dass Jesus zu dieser Zeit noch nicht so geredet haben kann, muss auch Keim zugestehen. Darum soll es später geschehen sein. Nachdem wir schon S. 368 erfahren haben, dass der Hauptinhalt der Täuferpredigt einem spätern Abschnitt gebührt, wird der ganze Weheruf über Chorazin, Betsaida und Kapernaum bis in die letzte galiläische Lehrthätigkeit Jesu herabgerückt (S. 434); auch Mt. 11, 25—30, wo die Verwerfung Jesu durch die Mehrzahl der Juden gleichfalls

vor Augen liegt, wird in die spätere galiläische Zeit verlegt (S. 377 f.) So meint Keim, „festen kritischen Boden“ zu gewinnen! Wo finden wir denn aber späterhin in der galiläischen Wirksamkeit Jesu nur entfernt eine so allgemeine und entschiedene Verwerfung Jesu durch das Volk? Als Jesus den Pharisäern entweichen muss, folgt ihm viel Volk treu nach (Mt. 12, 15), welches ihn umgiebt (12, 46) und Belehrung empfängt (13, 2 f.). Als Jesus dann mit Schriftgelehrten und Pharisäern aus Jerusalem Streit gehabt hat, kann er sich immer noch an den Volkshaufen wenden (15, 10 f.). Das Volk drängt sich zu Jesu und preist den Gott Israels wegen seiner Heilungen (15, 29 f.). Wo zeigt sich da eine so vollendete Verwerfung Jesu durch das Volk? Oder soll das Volk von Galiläa so launisch gewesen sein, dass es Jesum erst mit offenen Armen annahm, dann mit beiden Händen von sich stiess, endlich wieder mit offenen Armen aufnahm? Für solche galiläische Launenhaftigkeit weiss Keim (S. 369) keinen andern Beleg, als dass die (dem jüdischen Aufstande abgeneigten) Einwohner von Tiberias dem Feldherrn Josephus, wie dieser (vit. §. 62) erzählt, einmal ein Leichenbegängniss veranstalteten! Ohne alle Waffen bin ich freilich gegen den Keim'schen Haupttrumpf: „Die Willkür seiner [meiner] Ausmusterungen neu oder eingehender zu beweisen, als es schon — geschehen, habe ich, so leicht das ist, hier keine Lust“ (S. 404)!

Bei Matth. 11, 25—30 finde ich einmal eine Zustimmung Keim's. Die Ursprünglichkeit der alten unkanonischen Textform Mt. 11, 27 *καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*, welche ich seit langen Jahren behauptet habe, erkennt Keim (S. 380 f.) vollständig an. Diese Textform leitet er ohne alle Bezeugung aus dem Hebräer-Evangelium her, welches er doch sonst dem kanonischen Matthäus gegenüber für nicht ursprünglich zu erklären pflegt [1]). Aber diese Stelle soll, wie keine

1) Nur bei Mt. 16, 17 zieht Keim (S. 549) den „Simon Sohn des Johannes,“ wie das Hebräer-Evangelium übereinstimmend mit Joh. 1, 43. 21, 16. 17 angiebt, dem kanonischen *Σίμων Βαριωνᾶ* vor.

andre, die Dolmetscherin des Messiasgedankens Jesu sein. „Will man sie auf den einfachsten Ausdruck bringen, so hat er sein Messiasthum in seiner welthistorischen Geistesthat gesucht, dass er der Menschheit die höchste Erkenntniss Gottes und das vollkommene selige Leben in Gott vermittelte" (S. 384). Ginge nur nicht vorher: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater," was Unsereiner ganz so versteht, wie die Worte des Auferstandenen Mt. 28, 18: „Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf der Erde." Ist es genügend, wenn Keim (S. 382) hier nur die Vertretung der höchsten geistigen Wahrheit finden will? Ich finde in der Einladung der Mühseligen und Beladenen zu dem milden Joche und der leichten Last Christi Mt. 11, 28—30 nicht bloss eine Vorstellung, welche mit Mt. 7, 13. 14 schwer zu vereinigen ist, sondern auch einen Gegensatz gegen das Judenthum und seine Schriftgelehrsamkeit, welcher über Mt. 23, 2 f. hinausführt, und kann hier nur den Evangelisten selbst als Bearbeiter vernehmen.

Selbst der Gegensatz der Schriftgelehrten und Pharisäer ist in dem Bisherigen noch keineswegs entschieden, kommt vielmehr erst im Folgenden zu einem gewissen Abschluss. Das Aehrenraufen der Jünger Mt. 12, 1—8, was die Pharisäer tadeln, haben wir schon in dem „galiläischen Frühling" gehabt. Bei der Sabbatheilung der verdorrten Hand Mt. 12, 9—13 spricht Keim (S. 345 f. 464) wieder in gewohnter Weise über das Hebräer-Evangelium ab: „Hilg. 410 findet, dass der Ev. Matth. den Gegensatz gegen die Phar. gegenüber dem Hebräer-Ev. geschärft habe. Nicht einmal dieses ist richtig; und wer sieht in dem um Heilung bettelnden Maurer des Hebräer-Evang. (Hilg. N. T. 16) nicht die Ausmalung der so viel schlichtern Matth.-Geschichte?" „Die Frage der Phar. bei Matth. ist nicht schlechter als ihr Lauern bei Luc. Marc. oder gar die Bitte des Maurers im Hebr.-Evang. (Hilg. 410 und N. T. 4, 16. 23), worüber, da der jüngere Ursprung klar (vgl. I, IX), auch Bleek I, 481 kein Wort verlor." Man kann hier sehen, was es mit Keim's absprechenden Urtheilen auf sich hat. Wenn das Hebräer-Evangelium die Heilung der

verdorrten Hand durch die Bitte des Maurers, welcher nicht betteln will, veranlasst, das kanonische Matthäus-Evangelium die Leute (offenbar die Pharisäer) Jesu mit der Frage zuvorkommen lässt, ob es erlaubt sei, am Sabbat zu heilen, um ihn zu beschuldigen: so ist hier, wie jeder sehen muss, der Gegensatz der auflauernden Pharisäer gegen Jesum geschärft. In dem Hebräer-Evangelium ist alles noch einfacher und natürlicher. Aber auch der kanonische Matthäus (12, 14—16) kommt erst jetzt so weit, dass die Pharisäer den Rathschlag fassen, Jesum zu verderben, und dass Jesus sich vor diesen Gegnern zurückzieht, wobei ihm das Volk noch gar nicht abgewandt erscheint, sondern in Menge nachfolgt. Die treue Anhänglichkeit des Volks zeugt gegen die allgemeine Verwerfung, welche 11, 16—24 beklagt war. Die Zurückziehung Jesu vor den Pharisäern wirft ein Licht auf das Folgende 12, 17—45, wo Jesus wieder in der vollen Hitze des Streits mit den Pharisäern begriffen erscheint. Dass Mt. 12, 17—21 Einschub des Ueberarbeiters ist, kann auch Keim (S. 343) nicht leugnen. Aber Mt. 12, 22—37 will er als ursprünglich festhalten. Wie ist das nur möglich? So eben hat Jesus sich vor den Pharisäern zurückgezogen, und nur die Volkshaufen, welche er bedroht, ihn nicht offenbar zu machen, sind ihm nachgefolgt (12, 15. 16). Bei der Heilung eines Blinden und stummen Besessenen äussern sich aber nicht bloss die Volkshaufen, sondern auch die Pharisäer treten (12, 24) mit der Behauptung hervor: Jesus treibe die Teufel aus durch Beelzebul als Obersten der Teufel. Keim, welcher doch selbst den Marcus von Matthäus abhängig sein lässt, weiss (S. 343 Anm.) nichts Besseres zu sagen, als: „Der ungeschickte Zusammenhang 12, 14. 15. 24 beweist gar nichts vgl. Marc. 3, 6. 7. 19. 22.“ Der erste Evangelist will sich aber dem Keim'schen Ordnungsrufe nicht fügen, sondern lässt (12, 38) auf die wohl alten, aber nich hierher gehörigen Worte Jesu „einige von den Schriftgelehrten und Pharisäern“ antworten: „Meister, wir wollen von dir ein Zeichen sehen,“ worauf Jesus mit dem Zeichen des Propheten Jonas antwortet

(12, 39. 40), eine Vorwegnahme der Zeichenforderung 16, 1—4. Da ruft ihn Keim (S. 344 Anm. 4) noch mehr zur Ordnung: „Die ähnliche und doch sehr verschiedene Rede Matth. 12, 39 geht trotz V. 38 an das Volk, wie Luc. 11, 16 und Matth. selbst V. 46 zeigt.“ Ueber Mt. 12, 38—42. Luc. 11, 29—32 lesen wir (S. 434 Anm. 1): „Luc. lässt sachlich richtig das Volk fragen, Matth. hat Phar., nachträglich V. 46 aber auch das Volk wie Luc.“ Desgleichen über Mt. 12, 43—45 (S. 433 Anm. 2): „Matth. 12, 43—45. Luc. 11, 24—26, bei Matth. unrichtig an Phar. adressirt, bei Luc. an's Volk. Aber Matth. nachträglich selbst richtiger V. 46.“ Was Mt. 12, 46 ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις nachträglich zeigt, ist doch nichts andres, als dass der Besuch von Mutter und Brüdern Jesu sich unmittelbar an 12, 15. 16 anschliesst, dass diese Erzählung von vorhergehenden Reden Jesu an Schriftgelehrte und Pharisäer, wie Mt. 12, 22—45, auch nicht das Mindeste weiss. Die Ungeschicktheit des Evangelisten besteht lediglich darin, dass er auch nach dem Einschub Mt. 12, 17—45 die ältere Erzählung wesentlich unverändert liess. Nach Keim (S. 453) haben Matthäus 12, 46—50 und Marcus 3, 31—35 freilich auch darin geirrt, dass sie die Ankunft der Mutter und Brüder Jesu unmittelbar vor die Gleichnisse und in den Abschluss einer der heftigsten Reden Jesu gesetzt haben, wohin sie gar nicht tauge, wogegen Lucas (8, 19—21) diese Erzählung richtig erst nach den Gleichnissen bringe.

Ich meinerseits kann die Stellung von Mt. 12, 46—50, wo nur das Volk als Jesu Umgebung erscheint, vor den Gleichnissen Mt. 13, 1—52, welche zunächst an das Volk gerichtet sind, nur sehr passend finden. Den Zweck der Gleichnisse, dem Volke die geistige Wahrheit sinnlich einzukleiden, muss auch Keim (S. 437 f.) unterscheiden von der verwunderlich hypochondrischen Ausdeutung, welche die am jüdischen Volk im Voraus verzweifelnden und pessimistischen Evangelien mehr oder weniger in seine Worte hineingetragen haben. Dennoch will Keim nicht bloss die Gleichnisse selbst, sondern auch

die Ausdeutung derselben dem Munde Jesu zuschreiben und einen Aechtheitszweifel nur bei V. 35 gestatten, wo das hebräische Citat den Zusatz des Ueberarbeiters verrathe. Ueber meine Ansicht, welche bei Matthäus alles zu den 7 Parabeln Hinzugekommene, Erklärung, Deutung, Hausrückzug, als nicht ursprünglich betrachtet, urtheilt Keim (S. 443 Anm. 2): „Das gibt dann freilich ein glatteres Schema, ist aber willkürlich schon gegenüber dem Consensus der drei Evangelien.“ Was kann man auf solchen Consensus geben, wenn doch, was Keim nicht leugnet, Marcus und Lucas von Matthäus abhängig sind, welchem „die Nachfolger, offenbar von andern Quellen ziemlich verlassen, in der Hauptsache folgen müssen“ (S. 445)? Was Keim (S. 449 f.) gegen meine Ansicht von der Deutung des zweiten Gleichnisses, (S. 452) gegen meine Deutung des Gleichnisses Mt. 13, 44 bemerkt, will ich hier unbeantwortet lassen. Wohin führt uns aber Keim selbst, wenn er (S. 421 f.) nach dem Auftreten Jesu in Nazaret Mt. 13, 53—58 erst den Besuch der Mutter und Brüder Jesu Mt. 12, 46—50 nachfolgen (S. 422 f.), dann (S. 429 f.) Mt. 7, 13—23, ja Mt. 22, 1—14 (S. 430) von Jesu vorgetragen werden lässt? Ist das „fester kritischer Boden?“ In der Zeit zwischen der Botschaft des Täufers und seinem Tode, wenn nicht erst nach seinem Tode, bringt Keim auch die Fastenfrage der Johannes-Jünger und Jesu Antwort Mt. 9, 14—17 unter, welches Gespräch lediglich einer Ideen-Association wegen seine Stelle neben dem Pharisäerstreite über die Zöllner und Zöllnermahle gefunden habe (S. 364 f.). So etwas bietet Keim anstatt der Willkür meiner Ausmusterungen!

Mit der Aeusserung des Fürsten Herodes über Jesum und der nachträglichen Erzählung der Enthauptung des Täufers Mt. 14, 1—12 lässt Keim (S. 509 f.) die Zeichen des Untergangs beginnen. Da soll Jesus sein bevorstehendes Ende erkannt und seine Fluchtwege begonnen haben. Die erste Flucht führte zu der Speisung der 5000 Mt. 14, 13—21, welche Keim (S. 489 f.) erörtert. Zwar soll dieses Speisungswunder, welches ich, wie das ganze C. 14, auf den Evangelisten als

Bearbeiter zurückführe, im buchstäblichen Sinne keineswegs geschehen sein. Allein es sei doch vierfach garantirt (S. 492), womit, wenn immer ein Evangelist den andern ausgeschrieben hat, gar nichts gesagt ist. Bei dem Seewandeln Mt. 14, 22—33 meint Keim (S. 485 f.) den ursprünglichen Bericht dadurch zu gewinnen, dass er den Wassergang des Petrus 14, 28—31 und das Bekenntniss Jesu als Sohn Gottes 14, 33, worin ich längst eine Vorwegnahme des Petrus-Bekenntnisses 16, 16 erkannt habe, als Zuthaten des Ueberarbeiters ausschneidet. Wie ist das aber gerade bei Matthäus möglich, wo erst nach dem Einsteigen Jesu und des Petrus in das Fahrzeug der Sturm ruht (14, 31), und wo mit 14, 33 auch jeder Eindruck des Wunders hinwegfallen würde? Lässt man das Seewandeln des Petrus und das Bekenntniss Jesu als Gottessohn aus, so kann man nur gleich den Bericht des Marcus 6, 45—51 in das Matthäus-Evangelium setzen. Auf Marcus, wo jene beiden Züge fehlen, kommt es ziemlich hinaus, wenn Keim (S. 485) sagt: „Sicher ist jedenfalls, dass diese Manipulationen des Petrus die dringend nöthige Hülfe für das Schiff in störendster Weise unterbrechen und verzögern. Die Erzählung legt Nachdruck darauf, dass erst der Eintritt Jesu den Sturm beschwichtigt habe [so ist es Mc. 6, 51, wogegen Mt. 14, 52 von dem Eintritt Jesu und des Petrus die Rede ist]; werden nun vor der Beschwichtigung die Wasser-Experimente des Petrus stattgefunden, und wird Petrus selbst so rasch den Muth gefunden haben, auf die so gefürchteten Wogen und zu dem zu treten, der ihn eben noch als Geist geängstigt hatte? [Warum nicht, da Jesus sich Mt. 14, 27. Mc. 6, 50 zu erkennen gegeben und den Jüngern Muth zugerufen hat?] Entweder also war es, wie der Schriftsteller selbst erzählt, ein Ernst mit der Stillung des Sturms, dann musste sie zuerst und sofort eintreten [wie Mc. 6, 51], und der Wassergang des Petrus konnte gar nicht mehr stattfinden; oder wenn die Wasserkünste des Petrus stattfanden, so bedurfte es überhaupt keiner Stillung des Sturms [?], welche dem Verfasser nebst den übrigen Quellen doch der Cardinalpunct ist.

Also der Wassergang des Petrus hat nicht oder er hat anders, wie ein Späterer abwiegelt [!], stattgefunden. Das Erstere ist im Voraus das Wahrscheinlichere.“ Ist Marcus der Spätere, so bezeugt er das ursprüngliche Seewandeln des Petrus wohl eben dadurch, dass er es von vorn herein auszuschliessen sucht, dass nach ihm (6, 48) Jesus an den Jüngern vorübergehen wollte, womit freilich auch die Absicht einer Stillung des Sturms hinwegfällt. Auch den andern Zug, dass die Jünger nach der Stillung des Sturms ausrufen: „Wahrlich du bist Gottes Sohn“, lässt Marcus 6, 51 nicht ohne eine Art von Ersatz aus, da er das Entsetzen und die Verwunderung der Jünger erwähnt. Anstatt uns den ursprünglichen Matthäus durch ein so willkürliches Verfahren zurechtzumachen, haben wir vielmehr zu urtheilen, dass die ganze Erzählung Mt. 14, 22—36, auch mit dem Aufenthalte in der Landschaft Gennesaret, welche Keim (S. 528) als Zufluchtsort ansieht, in dem Matthäus-Evangelium nicht ursprünglich ist.

Wohin kommen wir vollends, wenn Keim (S. 456 f. 528 f.), wie ein neuer Evangelien-Diaskeuast, die weit frühere Reise nach dem Gebiete von Gadara Mt. 8, 18 f. als den zweiten Fluchtweg Jesu darstellt! Da sollen also auch die grossen Quadrupelwunder erfolgen: die Stillung des Sturms (Mt. 8, 23—27), welche sich nach der eben erörterten Stillung des Sturms herrlich ausnimmt, die Teufelsaustreibung bei den Gadarenern (Mt. 8, 28—34), die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung des Mägdleins (Mt. 9, 18—26), was alles auch Marcus 4, 35 — 5, 43 (und Lucas 8, 22—56) immer noch vor der Enthauptung des Täufers erzählen. Das ist Keim's „fester kritischer Boden!“

In den Schriftgelehrten und Pharisäern aus Jerusalem, welche den Streit über das Händewaschen anfangen (Mt. 15, 1—20), erkennt Keim (S. 348 f. 533 f.) eine Gesandtschaft der jerusalemischen Schule, vielleicht des Synedrion. Die Häupter der Volksfrömmigkeit, die ehrwürdigen Väter der orthodoxen Kirche sehen sich veranlasst, von dem neuen galiläischen Lehrer Kenntniss zu nehmen; die verachtete Bewegung

ist wichtig geworden. „Man müsste blind sein, wenn man dieses Vorgehen nicht ebenso sehr wie mit dem wachsenden Abfall Galiläa's und mit der wachsenden Spannung der dortigen Gegensätze auch mit dem Tode des Täufers in Verbindung dächte, welchen beide Evangelien diesem Auftritt voranstellen.“ Da muss ja Keim selbst die bereits entschiedene Abwendung der Galiläer von Jesu Mt. 11, 16 f. vergessen, die immer noch steigende Volksgunst gegen Jesum voraussetzen. Da kann Jesus immer noch gegen die Hierarchie an das Volk appelliren, zum ersten Male das Volk heranrufen, um es zum Vertrauten seiner Gedanken zu machen (15, 10. 11). Nach dieser Entscheidungschlacht gegen die schriftgelehrten Feinde lässt Keim (S. 534) Jesum, welcher spürte, dass dem Siege seines Worts die verstärkte Intrigue, ja der Gewaltsversuch der Feinde auf dem Fusse folgen musste, wieder weggehen und sich, allen Zeichen nach schon im Beginne des Winters, in die Gegenden von Tyrus und Sidon zurückziehen.

Bei diesem, angeblich dritten, Fluchtwege Jesu ist das Wichtigste die Erweiterung der Missionsgedanken Jesu von Judenthum zum Heidenthum, welche Keim (S. 402 f.) jetzt zum Vorschein kommen lässt. Habe Jesus schon ursprünglich die ganze Welt zum Horizonte seines Wirkens genommen, so habe es ihm in keinem Augenblicke näher gelegen, seine Gedanken ungespart, ungezögert und schrankenlos auszubreiten, als in dem Zeitpunct der verhängnissvollen Verfeindung seiner volksrettenden Plane, mit den Mächten des Landes und mit der empörenden Lauheit des Volkes selbst. Keim kann Jesum zwar nicht mit der herkömmlichen Ansicht von Anfang an seine Bestimmung für die Völker glauben lassen, aber auch nicht mit der neuern kritischen Ansicht seinen unmittelbaren Beruf bis zuletzt auf die verlorenen Schafe vom Hause Israel beschränken lassen, wodurch in das ganze Auftreten Jesu eine Beschränktheit des Blicks gebracht werde, welche mit dem Gesichtskreis der Propheten und selbst der Zeitgenossen, noch vielmehr mit den unausweichlichen Folgerungen der Lehre Jesu wie der Thatsachen seines Lebens in Widerspruch gerathe.

Daher die vermittelnde Ansicht: Jesus machte **zuerst** sein Volk zum ausschliesslichen Gegenstand seiner Rettungsgedanken und seiner dienenden suchenden Erlöserliebe. Den kräftigsten Ausdruck dieser Gesinnung findet auch **Keim** (S 406) in dem Worte Mt. 7, 6: „gebet nicht das Heilige den Hunden, noch werfet eure Perlen vor die Schweine." Gleichwohl soll der Gedanke Jesu von Anfang an nicht ebenso begrenzt gewesen sein wie seine Ausführung. Aber „erst die geschichtlichen Wege Gottes haben Jesus über sich selbst hinausgeführt und die Nöthigungen zu Nothwendigkeiten und zu Erfolgen gehoben, welche sein Selbstbewusstsein und sein Wille langsam anerkannte" (S. 410). Einmal erlebte Jesus in Israel, an seinen geistigen Obern und an dem Volke selbst das tragische Schicksal, welches ihn belehrte, dass das jüdische Volk jederzeit herzenshärtig gegen Gott und seine Gesandten gewesen, daher eine Verwerfung der ganzen Nation in den Planen der göttlichen Weltregierung liegen könne. Zweitens lernte Jesus auf dem Erfahrungswege das Herz der Zöllner und auch die Religion der Heiden kennen, an welche der gewöhnliche Jude so gar nicht glaubte. Der heidnische Glaube kam und suchte ihn. Hier lässt **Keim** die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum Mt 8, 5—13 eingreifen, deren Einschaltung ich auf's Neue erwiesen zu haben meine (in dieser Zeitschrift 1871. IV. S. 580 f.). **Keim** sagt (S. 412): „Seine (Jesu) erste Begegnung war der Hauptmann von Kapharnahum, dessen Demuth und Vertrauen er durch den Ausspruch belohnte: „nicht einmal in Israel habe ich solchen Glauben gefunden" [Mt. 8, 10]! Sein Nachdenken schien jetzt schon auf den Punct des Entscheids gerückt: er rühmte nicht bloss den Glauben, er verglich sofort Heidenthum, Judenthum wie zwei Rivalen, welche um seine Liebe werben, und war nicht jenes der Liebe werther? Aber nein, über das Vergleichen kam er nicht hinaus, Israel war die Unumstösslichkeit seines Herzens, um so mehr, weil es damals noch selbst auch glaubte; und während in Wahrheit der Heide Israel beschämte, war Israel vielmehr der höchste unüberschreitbare Maassstab, unter welchen

er den Heiden legte"? Bei dem Hauptmann von Kapernaum soll Jesus also noch bloss vergleichend das Heidenthum an das Judenthum halten. Aber bei der blossen Vergleichung bleibt Jesus ja nicht stehen. Die Wagschale des Judenthums schnellt in die Höhe, wenn wir Mt. 8, 11. 12 weiter lesen: „Ich sage euch aber, dass Viele [Heiden] vom Morgen und vom Abend kommen und sich niederlegen werden mit Abraham, Isaak, Jakob im Himmelreiche; aber die Söhne des Reichs [die Juden] werden ausgestossen werden in die äusserste Finsterniss; da wird sein das Weinen und Knirschen der Zähne." Da ist die Vergleichung ja schon völlig zu Ungunsten der Juden entschieden. Diese Christusworte kann Keim noch gar nicht brauchen. In einer Anmerkung versichert er uns: „Diese Bemerkung geht von der nothwendigen Voraussetzung aus, dass Jesus Matth. 8, 11—12 nicht in gleichem Zusammenhang mit V. 10 geredet. Luc. 7, 9. 13, 28." Gegen mich, der ich in dieser Ausmusterung nichts weniger als „festen kritischen Boden" erkennen konnte, bemerkt Keim (S. 404, Anm. 4): „Will er mich anfechten, dass ich wenigstens Matth. 8, 11—12 dem Ueberarbeiter zuschreibe, so habe ich Gründe beigebracht, welche für die Möglichkeit spätern Zusatzes sprechen. Daneben halte ich für ebenso möglich, dass der urspr. Verf. schon, ungeschichtlich zwar und unpragmatisch, aber programmartig diese Verwerfungsworte hier eingesetzt." Jene Nothwendigkeit stützt sich also auf eine doppelte Möglichkeit! Es beruht lediglich auf der Versicherung Keim's (S. 414. 435), dass Mt. 8, 11. 12 erst am Schluss der ganzen galiläischen Wirksamkeit Jesu, gar erst nach dem Auftritt mit dem kananäischen Weibe Mt. 15, 21—28 gesprochen sei. „Matthäus hat es voreilig gleich nach dem Anerkennungswort Jesu gegen den Hauptmann eingereiht, wozu es oberflächlich besehen vortrefflich zu passen schien und dennoch nicht passte, und wo es jedenfalls um Vieles zu früh steht, wie schon die phönizische Geschichte beweist, die nach dem Vorgang jenes Worts zum Räthsel würde." Die Voreiligkeit wird hier wohl mehr auf der Seite des Kritikers

sein, welcher diese Worte, obwohl sie für sich selbst gar nicht bestehen können, aus der Erzählung ausmustert und, Gott weiss wohin, zurückstellt. Was giebt uns denn nur das geringste Recht, die Worte auszumustern? Lucas bringt diese Worte erst später (13, 28. 29). Aber Lucas konnte diese Worte, welche das reine Heidenthum dem Judenthum so bestimmt gegenüberstellen, desshalb nicht an ihrem Orte lassen, weil er (7, 1—10) den Hauptmann eben nicht mehr als reinen Heiden, sondern schon als Proselyten des Judenthums darstellt. Um so besser, sagt Keim, welcher diesen Zug aus Lucas in Matthäus hineinträgt, um es einigermassen begreiflich zu machen, dass Jesus dem heidnischen Hauptmann, welcher bloss die Krankheit seines Sohns meldet, sofort anbietet: „ich will kommen und ihn heilen“ (Mt. 8, 6. 7), dagegen späterhin dem kananäischen Weibe, welches sein Erbarmen für die elend geplagte Tochter anruft, nicht einmal Antwort giebt, und als die Jünger ihn bitten, das Weib doch zu entlassen, erklärt: „ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel,“ dann dem Weibe, als es noch einmal um Hülfe fleht, antwortet: „es ist nicht schön, das Brod der Kinder [d. h. Juden] zu nehmen und den Hündlein [d. h. Heiden] vorzuwerfen,“ erst schliesslich, als das Weib von den für die Hündlein abfallenden Brosamen redet, mit Anerkennung ihres grossen Glaubens Hülfe gewährt (15, 21—28). Da behauptet Keim (S. 412), „dass ein heidnischer Beisasse in Kapharnahum und ein notorischer Proselyt des Judenthums Jesu viel näher stand, als die unbekannte ferne Heidin aus heidnischer Landschaft.“ Als ein notorischer Proselyt des Judenthums erscheint der heidnische Hauptmann noch nicht bei Matthäus, welcher ihn eben durch jene Worte in den schroffsten Gegensatz gegen Israel stellt, sondern bei Lucas, welcher auch desshalb jene Worte hier gar nicht brauchen konnte. Und wesshalb konnte gerade der paulinische Evangelist den Hauptmann als reinen Heiden nicht brauchen? Doch wohl, weil er die Ueberschreitung des Judenthums sich vorbehielt für die 72 Jünger (10, 1 f.). Den Matthäus hier nach Lucas zu erklären

und zurechtzumachen, sind wir ebenso wenig berechtigt, als ihn bei dem Seewandeln nach Marcus zuzuschneiden. Von der ganzen Ausführung Keim's bleibt am Ende gar nichts übrig, als die, bei Mt. 8, 11, 12 ganz augenfällige, Unvereinbarkeit der Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum mit der Erzählung von dem kananäischen Weibe. Diese Erzählung lehrt ja, dass Jesu seine ausschliessliche Sendung an die verlorenen Schafe des Hauses Israel auch späterhin noch unerschüttert feststand, dass er die Heiden und die Juden noch später nur so verglichen hat, wie Hündlein und Kinder des Hauses. Es ist wohl das Zeichen eines ächt menschlichen Mitgefühls, aber doch nur Ausnahme von jenem immer noch feststehenden Grundsatz, wenn Jesus der Kananiterin wegen ihres grossen Glaubens Hülfe gewährt. Wir haben hier eine Durchbrechung der jüdischen Schranken, aber sichtlich die allererste, welcher die völlige Hinwegsetzung über jene Schranken bei dem Hauptmann von Kapernaum nimmermehr vorhergegangen sein kann. Wir haben hier den Keim der christlichen Weltreligion, aber nur so, wie er eben erst die harte Schale des judaistischen Particularismus durchbricht. Keim (S. 412 f.) will freilich diesen eben durchbrechenden Keim auf einmal zu voller Entwickelung gelangt sein lassen: „Die Geschichte an der tyrischen Grenze war ein Ereigniss über Alles und konnte ihre Spuren im Leben Jesu nicht verleugnen. Hier hatte er nicht nur das Höchste erlebt, was er von Glauben irgend erleben konnte, hier hatte er nicht nur überlegt bis in die Tiefen seiner Seele, welche zwischen seinem Grundsatz und zwischen dem Antrieb seines Herzens zitterten, hier hatte er nicht nur einem überwältigenden Eindruck nachgegeben, um nachher wieder er selbst, der Vertreter des jüdischen Himmelreichs zu sein. Wenn er bis zur eisigen Kälte die Stimme seines Herzens und die gemeinmenschliche Pflichtenlehre, die er sonst anerkannte, überhörte, weil er nur den Reichsgrundsatz hörte, so ist auch sein Nachgeben kein momentaner Sieg seines Herzens, sondern der Sieg einer neu aufbrechenden Ueberzeugung gewesen; und wenn der

Einzelfall ihm zum Princip, und die Hilfe zu einer Frage des Guten oder Bösen, des göttlichen Gebotes und Verbotes wurde, so ist auch sein Entscheid im Einzelfall nicht eine Ausnahme von der Regel, nicht ein Einmal und nie wieder, nicht eine Selbstdispensation für diesmal, d. h. eine Beugung und Missachtung des göttlichen Gebots, es ist nothwendig die Geburtsstunde eines neuen Grundsatzes, die erstmalige Anerkennung eines Mitrechts des Heidenthums, eines göttlichen Willens und einer göttlichen Willenserklärung für das Heidenthum gewesen.“ Diese Behauptung, durch welche das ganze Auftreten des Paulus und seine anhaltenden Kämpfe für das volle Bürgerrecht der Heiden im Christenthum unbegreiflich gemacht werden, untergräbt Keim (S. 414 f.) selbst, indem er Mt. 8, 11. 12 wohl hinterher gesprochen sein lässt, aber doch noch recht abschwächt. In diesen Worten, deren Stellung bei Lucas, deren Gestalt bei Matthäus ursprünglicher, sei das Heidenthum im Gedanken Jesu schon das Ersatzvolk für das Judenthum. „Doch ist das Wort zunächst erst ein Drohwort, welches das ganze Volk reizen und nach dem Ausdruck des Paulus eifersüchtig machen soll. [Hier haben wir, wie jeder Unbefangene sehen muss, schon eine völlige Verwerfung Israels zu Gunsten der gläubigen Heiden]. Auch bleibt doch auch so das Himmelreich auf jüdischen Grundlagen, anders konnte sich das Bild einem jüdischen Bewusstsein unmöglich gestalten; das Heidenthum wird also den Patriarchen Israels, den Propheten, wie Lucas giebt, den Gerechten des Volks überhaupt wie ein zweitgeborener Sohn zur Seite treten.“ Desshalb soll es kein ernster Einwand sein können, dass Jesus nach solchen Grundsätzen unmöglich mehr auf der Reise nach Jerusalem (Mt. 19, 28) seinen Zwölfen zwölf Richterthrone über die 12 Stämme Israels habe versprechen können, als ob es nichts gäbe ausser Israel, und als ob das Heidenthum für sein Bewusstsein nicht mehr existirt hätte. „Denn einmal hat Jesus vor allem doch Israel, das praktische Ziel seiner Kämpfe und Siege, und diese Söhne Israels, seine Jünger vor Augen und nicht das Gedankending des Heidenthums; und

dann gehörte es, wie wir oben sahen, zur nothwendigen Anschauungsweise Jesu, dass das Heidenthum selbst den Ordnungen Israels sich einverleibte" (S. 415). Da soll Jesus nach Mt. 8, 11. 12 immer noch Mt. 19, 28, ja Mt. 10, 23, was Keim uns bis auf Jerusalem aufspart, geredet haben können. War das möglich, konnte Jesus seine Gemeinde immer noch als das zwölfstämmige Israel bezeichnen, die Wirksamkeit seiner Apostel auf die Städte Israels beschränken: so war es wirklich überflüssige Mühe, Mt. 8, 11. 12 aus seinem Zusammenhange zu reissen und erst nach Mt. 15, 21—28 zu stellen.

Bei den letzten Erfolgen Jesu in Galiläa hebt Keim (S. 505 f.) selbst den mächtigen Andrang des Volks zu Jesu hervor, welcher nur in Nazara einen Misserfolg erfahren habe (Mt. 13, 53—58), lässt uns also die allgemeine Verwerfung Jesu durch sein Volk Mt. 11, 16 f. völlig vergessen: „Immerhin waren es grosse Erfolge, welche in diesem Volkszulauf und in diesem Volksurtheil der unmissdeutbar geistig-sittlichen Wirksamkeit Jesu zu Theil wurden, und welche ihn selbst wieder ermunterten und seine Resignation auf das Volk wie eine Voreiligkeit beschämen konnten. So mag man es begreifen, dass die Aeusserungen der Unzufriedenheit in dieser spätern Zeit wieder etwas zurücktreten, dass er in Nazara empört wird über die Behandlung der Familie und der Mitbürger, welche er sonst nicht erlebt, dass er dem Besuch der Mutter gegenüber der Hörer und Thäter des Volks sich freut, dass er der Kananäerin gegenüber mit dem Brod der Kinder geizt" (S. 508). Da muss es als reine Voreiligkeit erscheinen, wenn Jesus Mt. 11, 16 f. das ganze Volk von Galiläa schon aufgegeben hat. Ueber Nacht wird Jesus von dem Volke verworfen, über Nacht wieder allgemein anerkannt. In höherer freudiger Stimmung lässt Keim (S. 508. 593) unter andern jetzt auch Mt. 10, 26—33 reden. Da bleibe ich auch ferner getrost bei der Ausmusterung von Mt. 11, 16—30, welche uns von solchen unbegreiflichen Umschlägen des galiläischen Volks und des Urtheils Jesu selbst befreit.

Das Auftreten der Pharisäer und Sadducäer mit der Zeichen-

forderung Mt. 16, 1—4 stellt Keim (S. 538 f.) als die Veranlassung des vierten Fluchtwegs Jesu (16, 5 f.) dar, auf welchem es zu dem Bekenntniss des Petrus Mt. 16, 13 f. kommt (S. 542 f.). Das blosse Auftreten der Pharisäer und Sadducäer genügt, um den eben noch freudig gehobenen Jesus sofort wieder in die trübste Stimmung zu versetzen. Das Gefühl, ein Vertriebener aus dem Volke zu sein, dem er dienen wollte, das Bewusstsein einer unnatürlichen, unerträglichen Lage, in welche er geworfen war, sei Jesu auf dieser Reise in voller Stärke aufgegangen; und da er seine galiläische Wirksamkeit rettungslos durchkreuzt, zerschnitten sah, habe er gefunden, er müsse im Namen Gottes nach Jerusalem. Das Ende dieser ewigen Rückzüge sei der kühne Aufzug nach Jerusalem geworden. Gott weiss, wie in Galiläa, wo es eben noch so gut stand, auf einmal alles verloren ist! Bei der Verklärung Jesu Mt. 17, 1—9 kann ich aus der Ausführung Keim's (S. 585 f.) auch gar nicht klug werden. Erst erklärt er ganz mit denselben Gründen, welche auch ich vorgetragen habe, die Geschichte für nicht alt, sondern jung, ja unächt. Dann soll es doch ganz willkürlich sein, wenn ich hier nach Köstlin's Vorgange eine Einschaltung (des Evangelisten als Bearbeiters) gefunden habe (S. 588 f.). Das Messiasthum mit oder ohne Elias Mt. 17, 10—13 lässt Keim (S. 592 f.) nicht den ganzen Inhalt dieser letzten Gespräche Jesu mit den Jüngern bilden. Von den Instructionsreden der Jünger, welche Matthäus gleich im Anfang auf einen Punct gesammelt habe, erlaubt er sich hier Mt. 10, 34—39. 26—33. 40—42 einzuschalten, was mir wieder keinen „festen kritischen Boden" zu ergeben scheint. Festen kritischen Boden erhalten wir, meine ich, und zu einer sichern Gesichte Jesu von Nazaret kommen wir überhaupt nur dann, wenn wir in dem Matthäus-Evangelium die immer noch judenchristliche, aber doch schon heidenfreundliche Bearbeitung des Evangelisten von der alten Grundschrift unterscheiden, welche in ihrem judenchristlichen Particularismus das triebkräftige Senfkorn der christlichen Weltreligion treu bewahrt hat.

V.

Der 10. Artikel der Augustana.

Von

D. B. Spiegel,
Pastor in Osnabrück.

In seiner Abhandlung über den Originaltext der Augustana (in dieser Zeitschrift 1870. IV. S. 419 f.) kommt Hr. Dr. Calinich zu dem Ergebniss, bereits auf dem Naumburger Fürstentage 1561 hätten die evangelischen Fürsten erkannt und zugegeben, dass Melanchthon auf dem Reichstag zu Augsburg noch die Transsubstantiation bekannt habe. Er selbst tritt dieser Ansicht bei, indem er hinzufügt: „Das kann Niemanden sonderlich befremden. Melanchthon war eben rücksichtlich des 10. Artikels noch nicht mit sich im Reinen. Wie er sich später der Calvinischen Auffassung näherte, so stand er hier noch unter der Auctorität des römischen Dogma und der von ihm citirten Väter.“ — Liest man freilich in der genannten Abhandlung (S. 421), dass der Kurfürst Friedrich behauptet, der erste Druck bekenne die papistische Transubstantiation, oder gar die Notiz des M. Schütz, die Hr. Dr. Calinich im Dresdener Archive aufgefunden hat (S. 422), zufolge deren aus der A. C. „die papistische Meinung de transsubstantiatione herausgethan“ sei, so gewinnt die übereinstimmende Meinung der Fürsten und des Hrn. Calinich an Wahrscheinlichkeit. Ja, diese Wahrscheinlichkeit wird noch erhöht, da Melanchthon, der allerdings später mit Calvin in der Hauptsache betr. des Abendmahles übereinstimmte, anfangs, ebenso wie Luther, an die Transsubstantiation glaubte und erst späterhin, wieder ebenso wie Luther, dieselbe, und zwar secundo loco, bestritt.

Wenn nämlich in der kathol. Lehre vom Abendmahle, wie von der Messe, zweierlei Dinge unterschieden werden müs-

sen, das **Opfer** und das **Sacrament**[1]), — das Opfer, in dem der Mensch Gott Etwas darbringt, und das Sacrament, in dem der Mensch von Gott Etwas empfängt, — so ward anfänglich von Seiten der deutschen Reformatoren, im Gegensatz zu den Schweizern, nur das **Opfer** verworfen. Luther nahm zunächst nur daran Anstoss, dass ein schwacher, sündiger Mensch, „der Messknecht,“ wie er sagt, Gott ein so grosses Opfer darbringen könnte. Dass dagegen die **Allmacht Gottes Mirakel** verrichten könne, daran zweifelte er ebensowenig als Melanchthon. Es fand sich daher anfangs keiner von ihnen veranlasst, mit dem Opfer zugleich auch die Transsubstantiation zu verwerfen. Die Elevation wurde deshalb lange Zeit beibehalten, und die Einwürfe der Schweizer wie die: „ihr vergottet Christi Fleisch“ wurden wenig beachtet. Erst später, d. h. als man sich überzeugt hatte, dass man die Opferidee nicht ersticken könne, wenn man nicht zugleich die Transsubstantiation bekämpfe, schritt man fort zu einer Verwerfung der letzteren, aber man schreckte dabei vor dem Zugeständniss zurück, dass dann die Worte „das ist“ tropisch zu fassen seien. Es trat damit eine Schaukelstellung ein. Man behauptete, die Einsetzungsworte sind **eigentlich** zu fassen; nun, damit hatte man die Transsubstantiation zugestanden. Man leugnete aber gleichzeitig die Transsubstantiation; — nun dann konnten die Einsetzungsworte wiederum nicht eigentlich verstanden werden.

Diese Schaukelstellung ist genau im Auge zu behalten, wenn man den Lutherschen Schriften und auch den Melanchthonschen, besonders der ersteren Zeit, gerecht werden will.

Beim Marburger Gespräch (1529) behauptete bekanntlich Luther steif und fest die **eigentliche** Bedeutung der Einsetzungsworte und erklärte, der Leib Christi werde im Abendmahle mit dem Munde leiblich, ja in unsern Leib hineingegessen, und liess nur das unentschieden, ob nicht auch noch

---

1) Ausführlicher habe ich das dargestellt in meiner Schrift: D. Albert Rizäus Hardenberg. Ein Theologenleben aus der Reformationszeit. Bremen, Verlag von C. Ed. Müller 1869 S. 188.

die Seele den Leib esse. In demselben Jahre erschienen bekanntlich auch seine beiden Katechismen. Auf die Frage aber: was ist das Sacrament des Altars? antwortet er im kl. Katechismus: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.“ Oder hören wir, was er im gr. Katechismus sagt (ed. Müller p. 500 seq.): „Wenn hundertausend Teufel sammt allen Schwärmern herfahren, wie kann Brot und Wein Christus Leib und Blut sein u. s. w.? so weiss ich, dass alle Geister und Gelehrten auf einen Haufen nicht so klug sind als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein. Nu stehet hie Christus Wort: Nehmet, esset, das ist mein Leib. Trinket alle daraus, das ist das neue Testament in meinem Blut u. s. w. Da bleiben wir bei und wollen sie ansehen, die ihn meistern werden, und anders machen, denn er's geredet hat. Das ist wohl wahr, wenn du das Wort davon thust, oder ohne Wort ansiehest, so hast du nichts denn lauter Brot und Wein; wenn sie aber dabei bleiben, wie sie sollen und müssen, so ist's laut derselbigen wahrhaftig Christus Leib und Blut.“ Betrachten wir derartige Aussprüche für sich allein, ohne uns um gleichzeitige andre Aussprüche zu kümmern, so können wir nicht umhin zu behaupten, Luther habe in Marburg und in den beiden Katechismen papistice gelehrt. Und doch würde diess keiner im Ernste zu behaupten wagen! — Nun aber soll Melanchthon im Namen und Auftrage der Evangelischen ein Jahr später papistice bekannt haben? Das ist von vornherein unwahrscheinlich! Der hieher gehörende 10. Artikel lautet bekanntlich jetzt im deutschen Texte, der als maassgebend anzusehen ist: „Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehret, dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brotes und Weines im Abendmahle gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen.“ Dass in die Fassung dieses Artikels die papistische Transsubstantiation hineingelegt werden kann, will ich keinen Augenblick bestrei-

ten; dass aber Melanchthon diesen Artikel papistice habe verstanden wissen wollen, muss ich, bis der Gegenbeweis beigebracht wird, entschieden in Abrede stellen. Der lateinische Text, der allerdings weniger oder kein symbolisches Ansehen beanspruchen darf, lautet: „De coenâ Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes.“ Dass diese Fassung die papistische Lehre zwar nicht ausschliesse, ihr aber nicht so günstig sei, wie die deutsche, liegt auf der Hand. Nehmen wir aber auch an, es hätte im lateinischen Texte ursprünglich, dem deutschen entsprechend, gelautet „sub specie panis et vini,“ wie Kurfürst Friedrich nach Calinich's Abhandlung (S. 423) gelesen haben will, so wäre doch der Schluss, den der Kurfürst daraus zieht, übereilt. Denn so wenig die deutsche Fassung eine papistische Deutung fordert, ebenso wenig kann diess bei einer wörtlichen Uebersetzung in's Lateinische der Fall sein.

Hierzu kommt noch ein anderer Umstand. Luther erhielt bekanntlich frühzeitig Einsicht in die noch nicht übergebene Confession und schrieb am 15. Mai 1530 in Betreff derselben: „Ich hab Magister Philippsen Apologie überlesen; die gefällt mir fast wohl und weiss nichts dran zu bessern, noch zu ändern, würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann.“ Würde sich Luther wohl so haben ausdrücken können, wenn in dem Schriftstücke die papistische Transsubstantiationslehre klar und bestimmt vorgetragen wäre? —

Aber wie steht es mit der Apologie der A. C.? Hier lesen wir (p. 164) unter Anderm die Worte: „Et Vulgarius, scriptor ut nobis videtur non stultus, diserte inquit, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari.“ Da scheint allerdings, und nun schon im Jahre 1531, die mutatio panis in carnem, also die Transsubstantiation, lobend anerkannt zu werden. Aber einmal muss uns hieran schon das Jahr 1531 irre machen. Denn gerade aus diesem Jahre stammt

ja der gegenwärtige Text der A. C., in dem man allgemein die papistische Lehre nicht ausgedrückt findet. Sodann kommt es im Zusammenhange dieser Stelle Melanchthon gar nicht darauf an, die Transsubstantiation zu rechtfertigen, sondern vielmehr darauf, nachzuweisen, das weder die römisch- noch die griechisch-katholische Kirche einen blos spirituellen Genuss des Leibes Christi angenommen, vielmehr auch einen leiblichen Genuss anerkannt habe, woraus aber durchaus nicht folgt, dass Melanchthon mit der Art, wie sie sich diesen leiblichen Genuss vorstellten (Transsubstantiation), übereinverstanden sei. Endlich ist noch zu beachten, dass diese Stelle, sowie eine derselben folgende, in welcher von Transsubstantiation die Rede ist, im deutschen Texte bei dessen Herstellung Melanchthon mit thätig war, weggeblieben sind, eine Weglassung, die eo ipso zur Erklärung des lateinischen Textes wird.

Zu dem Allen aber fügen wir noch das Zeugniss aus der Hauptvertheidigung des Augapfels, das Müller in seinen Prolegomenen zu den symbolischen Büchern (S. LXVII) anführt: „In den ersten zehn Jahren, von a. 1530 bis fast auf 1540, ist in realibus und in den Puncten, so die Glaubens-Artikul betreffen, keine Aenderung geschehen.“

Aus diesen sämmtlichen Nachweisungen geht deutlich hervor, dass unmöglich der Originaltext papistice bekannt, d. h. die Transsubstantiation gelehrt haben könne, die spätern Ausgaben dagegen die „papistische Meinung de transsubstantiatione herausgethan“ hätten.

Doch wir müssen noch eine Instanz herbeiziehen, die gewichtigste von allen, nämlich die der Papisten. Ihrer hat leider Hr. Dr. Calinich so gut als gar keine Erwähnung gethan. Hätte der dem Kaiser Karl V übergebene Text der A. C. die Transsubstantiation unzweideutig und vollständig bekannt, so hätten die Verfasser der Confutation den betr. 10. Artikel ebenso unumwunden anerkennen müssen, als sie diess mit dem 1. 3. 8. 9. u. s. w. Artikel gethan haben. Die Sache verhält sich aber gerade in Betr. des 10. Artikels anders.

Die Confutation wurde bereits auf demselben Ausburger Reichstage, auf welchem die A. C. übergeben ward, und zwar am 3. August 1530 durch den kaiserlichen Geheimschreiber Alex. Schweiss in deutscher Sprache verlesen; wir werden uns also mit dem deutschen Texte derselben bekannt machen müssen. Daneben aber existirt ein lateinischer Text, der mir in zwei Recensionen, der „Formula Pflugiana" und der „Formula Dessaviensis" vorliegt. Ich lasse zunächst den dreifachen Text, synoptisch zusammengestellt, folgen:

Deutscher Text, abgedruckt aus Berger, Evangelischer Glaube, S. 112 flg.	Formula Pflugiana.	Formula Dessaviensis.
	abgedruckt aus Weber, D. Mich. Vitebergae. MDCCCX p. 32 seq.	
Der zehnte Artikel enthält in seinem Wortlaut gar nichts Anstössiges, da sie bekennen, dass beim Abendmahl nach der gesetzmässig geschehenen Einsegnung „der Leib und das Blut Christi wesentlich und wahrhaftig gegenwärtig seien," sobald sie nur auch glauben, dass unter jeder einzelnen Gestalt der ganze Christus gegenwärtig ist, d. h. dass zufolge ihrer natürlichen Ungetrenntheit (Concomitanz) das Blut Christi ebenso unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig sei, wie es unter der Gestalt des Weines ist und umgekehrt. Denn sonst wäre ja im Abendmahl der	Ille articulus in verbis nihil offendit C. M., quando Principes fatentur, in eucharistia, post consecrationem legitime factam, corpus et sanguinem Christi praesentialiter et vere adesse, si modo Principes credent, sub qualibet specie integrum Christum adesse, ut non minus sit sanguis Christi sub specie panis per concomitantiam, sicut est sub specie vini. Alioquin in eucharistia corpus Christi esset mortuum contra D. Paulum, quia Christus, resurgens ex mortuis, iam non moritur.	Decimus articulus in verbis nihil offendit, quia fatentur in eucharistia, post consecrationem legitima facta, [1]) corpus et sanguinem Christi substantialiter [2]) et vere adesse, si modo credant, sub qualibet specie integrum Christum adesse, ut non minus sit sanguis Christi sub specie panis per concomitantiam, quam est sub specie vini et e

1) legitime factam.

2) cf. Apol. A. C. „Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur, nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi etc.

Leib Christi todt und blutlos, ganz dem St. Paulus zuwider, der da sagt in Röm. 6, 9: „dass Christus, nachdem er von den Todten auferstanden ist, nicht mehr stirbt.“

diverso. Alioquin in eucharistia Christi corpus esset mortuum et exsangue contra S. Paulum, quia Christus, resurgens ex mortuis, amplius non moritur, Rom. VI.

Eins aber fügen wir als sehr nothwendig zu diesem Artikel ihrer Confession hinzu, nämlich dass sie lieber der Kirche, als etlichen Irrlehrern glauben möchten, dass durch das allmächtige Wort Gottes bei der Einsegnung des Abendmahles die Substanz des Brotes in den Leib Christi verwandelt werde; denn so ist es auf einem Generalconcil bestimmt worden, C. Firmiter de S. Trin. et fide Cathol....

Adiicit C. M. unum, tanquam ad huius confessionis articulum valde necessarium, ut credant Principes, omnipotenti verbo Dei in consecratione eucharistiae panem in corpus Christi mutari. Ita enim in concilio generali definitum est, C. Firmiter de summa Trin. et fide catholica.

Adiicitur unum, tanquam ad illius confessionis articulum valde necessarium, ut credant ecclesiae potius, quam nonnullis aliter male docentibus, omnipotenti verbo Dei in eucharistia substantiam panis in corpus Christi mutari. Ita enim in concilio generali diffinitum [1]) est, C. Firmiter de summa Trin. et fide catholica.

Sie werden daher gelobt, dass sie die Kapernaiten verdammen, welche die wahrhaftige Gegenwart des eibes und Blutes nsers Herrn Jesu hristi im Abendmahl ugnen.

Laudat itaque C. M. in hoc Principes, quod Capernaitas, veritatem corporis et sanguinis Christi in eucharistia negantes, damnant, et ex eorum dominiis eiiciunt et repellunt.

Laudantur itaque, quod Capernaitas, veritatem corporis et sanguinem [2]) Domini nostri, Jesu Christi, in eucharistia negantes, damnant.

1) definitum.
2) sanguinis.

Soweit der Text der Confutatio. Ich bin leider nicht in der Lage zu untersuchen, ob der obengegebene deutsche Text mit dem Originale, soweit von einem solchen die Rede sein kann, übereinstimme. Derselbe scheint mir vielmehr eine Uebersetzung, — vielleicht ein Abdruck der Bodemannschen Uebersetzung, — zu sein. Aber das ist im vorliegenden Falle ohne Bedeutung. Die Verschiedenheit in den lateinischen Formeln beweist eben nur, dass man sich auch papistischer Seits nicht streng an die ursprüngliche Fassung hielt, „weshalb man auch von einer Confutatio variata reden könnte.“ „Die Vorwürfe der Papisten, dass die Evangelischen von der dem Kaiser anno 1530 übergebenen Confession abgefallen seien,“ — Hr. Calinich scheint Gewicht auf sie zu legen, — sind allerdings erhoben worden, besonders von Eck. Aber es ist beachtenswerth, dass man sie, und besonders der streitfertige Eck, gemeinhin bald wieder fallen liess, weil man es eben selber nicht besser machte, und weil die Veränderungen schliesslich doch nur die Ausdrucksweise betrafen. Doch das im Vorbeigehen.

Aus dem oben angeführten dreifachen Texte der Confutation aber geht einstimmig und unzweideutig hervor, dass man papistischer Seits bei den Evangelischen 1) die Annahme der wahrhaftigen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle und 2) die Verwerfung der kapernaitischen Anschauung lobend anerkannte. Es geht aber ebenso unzweideutig daraus hervor, dass man papistischer Seits bei den Evangelischen 1) das argumentum concomitantiae und 2) die transubstantiatio („substantiam panis in corpus Christi mutari“) vermisste.

Dieses Zeugniss der Papisten bildet in der That das stärkste Argument gegen die Behauptung, dass der Originaltext die transsubstantio bekannt habe.

Fragen wir aber, wesshalb denn Melanchthon in der A. C. und zum Theil auch in der Apologie solche Ausdrücke gewählt habe, die mit der Wandlungslehre vereinbar sind, so lässt sich dafür seine Friedensliebe, seine Scheu vor Entleerung des

Abendmahles und wer weiss, was noch sonst, als Grund anführen. Den Hauptgrund aber giebt einer seiner ihm eng verbundenen Schüler, Albert Hardenberg an, indem er sagt, die Augsburgische Confession sei gemacht, um den Papst und Kaiser zu gewinnen (vgl. meinen Hardenberg S. 207), also verfasst in weiten, viel in sich befassenden Ausdrücken. Aus demselben Grunde, — wir wiesen schon oben darauf hin, — erklären wir uns auch die an die Transsubstantiation anklingenden Stellen in der Apologie. Melanchthon kann und kann diese Lehre nicht annehmen, aber eine gewisse in derselben liegende Wahrheit erkennt er an, nämlich, dass Christi Leib und Blut im Abendmahle gegenwärtig sei. Er nähert sich desshalb den Papisten bis zur äussersten Grenze; vielleicht dass Friede und Einigkeit in der Kirche noch aufrecht erhalten werden könne! — Das stand nun also freilich, mindestens seit dem Augsburger Reichstage, bei allen Evangelischen fest, dass die Transsubstantiation von der Augustana nicht gelehrt werde, dass sie vielmehr evangelischer Seits zu verwerfen sei. Aber die weitschichtigen, der Präcision entbehrenden Ausdrücke in der Augustana bargen wie bei Rebekka zwei Völker in ihrem Innern, und bald mehrten sich die Anzeichen, dass das Wort an ihr erfüllt werden sollte: „zweierlei Leute werden sich scheiden aus deinem Leibe“ (Gen. 25, 23).

Die Einen gingen bis an die Grenze der Transsubstantiation; — die Anhänger der Ubiquitätslehre; die Andern fassten auch den leiblichen Genuss spirituell, wenn auch unter manchen Verclausulirungen, so Melanchthon, Hardenberg u. A. Beide Parteien berufen sich daher auch auf die Augustana und verwerfen sie zugleich. Als z. B. Hardenberg von seinen Gegnern genöthiget werden soll, sich auf die Augsburgische Confession zu verpflichten, so erklärt er, dass er wohl „Eins mit der Augsb. Confession“ sei; gleichwohl entzieht er sich der Verpflichtung hauptsächlich aus dem Grunde, weil man ihn mittelst derselben an die Ubiquität, diese abgestumpfte Transsubstantiation, binden will. Dagegen will er sich wohl auf die

Augustana verpflichten, aber nur im Sinne des Frankfurter Recesses. Das aber genügte wiederum seinen Gegnern nicht! —

Denken wir uns nun dazu die evangelischen Fürsten und Stände der damaligen Zeit voll Interesse für das „lautere Evangelium," aber ohne theologische Vorbildung, so wird uns die Sachlage noch klarer. Von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die Wandlungslehre verworfen werden müsse, haben sie einen doppelten Text des 10. Artikels der A. C. vor sich, sei es latein oder deutsch gleichviel, der eine so, wie er jetzt im deutschen Concordienbuche lautet, der andre wie er im lateinischen lautet. Schon finden auf Grund der ersteren Fassung Annäherungen der Evangelischen höchst bedenklicher Art an die Papisten statt. Einige erklären geradezu, was sie anfangs leugneten, „se papistas pro catholicis amicis habere" (vgl. meinen Hardenberg S. 336). Das bringt die evangelischen Fürsten zu der Ueberzeugung, in der Fassung, wie ihn heute noch der deutsche Text der Augustana hat, ist die papistische Transsubstantiation bekannt, die muss herausgethan werden. Diess scheint mir des Räthsels Lösung zu sein. —

Dass übrigens der früheste lateinische Text der A. C. dem deutschen entsprechend die Worte sub specie panis et vini enthalten haben könne, ist recht gut möglich, aber völlig ohne Bedeutung. — Nach alledem will ich gern zugeben, dass die evangelischen Fürsten und Stände auf dem Naumburger Fürstentage 1561 geglaubt haben, Melanchthon habe auf dem Reichstage zu Augsburg noch die Transsubstantiation bekannt. Aber ich kann diesen Glauben, den Hr. Dr. Calinich theilt, nur für irrig erkennen.

Dagegen gebe ich mit Hrn. Calinich dem Kurfürst Friedrich Recht, wenn dieser sagt, dass wir auf solche Confession nicht zu hoch pochen dürfen und aus voller Ueberzeugung unterschreibe ich den Schlusssätz der Calinichschen Abhandlung: „Das Pochen und vollends das Vereiden auf die sogenannte „„erste, ungeänderte"" Confession ist — — zum Mindesten ein Nonsens."

Anzeigen.

Seinecke, L.: Der Evangelist des Alten Testaments. Erklärung der Weissagung Jesajas C. 40—66. Leipzig, 1870. 8. X. u. 309 S.

Vorliegendes Buch, vom Verfasser schon im Jahr 1863 angekündigt (im Vorwort zu seiner Abhandlung über den Grundgedanken des Buches Hiob), ist auf dem Boden der heutigen freien Forschung erwachsen und kann als eine mit Fleiss und Geschick durchgeführte Arbeit freudig begrüsst werden. In der Hauptfrage ist Ref. mit dem Verf. ohne weiteres im Einklang, dass die betreff. Capitel nicht von Jesaja verfasst sein können, dass sie sich auf das Ende des babylonischen Exils und auf die bevorstehende Rückkehr des Volks beziehen und in eben jener Zeit entstanden sein müssen. Das kann jetzt zum Glück als vollkommen bewiesen gelten und ebenso das andere, dass der Knecht Gottes nicht der Messias sei, sondern ein Collectiv-Begriff, und der hier gegebenen näheren Darlegung dieses Begriffs stimmt Ref. im Ganzen bei. In diesen zwei Hauptpuncten hält sich der Verf. auf den von den meisten neuern Auslegern bereits festgebahnten Wegen, in andern dagegen bahnt er sich seine eigenen und kommt dabei mehrmals auf Abwege, zum Theil auf sehr holperige.

Der erste Abschnitt der Einleitung beschäftigt sich mit dem Ort der Abfassung. Die meisten Ausleger nehmen jetzt bekanntlich an, unser Prophet habe in Babel selbst gelebt und seine Rede unmittelbar an die Exulanten gerichtet. Dagegen meint Seinecke, schon aus Jes. 40, 9 gehe klar hervor, dass Jerusalem die Botschaft des neuen Heils zuerst empfangen habe, dass also die Weissagung von Jerusalem ausgegangen und hier zuerst verkündigt worden sei (S. 1). Die Worte Jes. 40, 2 fg. wären demnach (S. 76) nicht an das Volk im Exil, sondern an die in Jerusalem, auf den Trümmern der Stadt Zurückgebliebenen gerichtet. Wenn aber mit צָבָא hier nichts anderes gemeint sein kann als das Exil und seine Leiden, wenn S. 78 der Verf. selber sagt, es werde hier von dem geredet, was Israel von den Chaldäern (nicht Edomitern oder andern umliegenden Völkern!) erlitt, nun — wer hat denn das gelitten und durchgemacht? doch nicht die wenigen im Lande Zurückgebliebenen, sondern die, welche ins Exil selbst abgeführt worden waren? Unter „Jerusalem" V. 2 können also nur die im Exile lebenden ehemaligen Einwohner Jerusalems verstanden werden, und vollends deutlich wird das durch 52, 2. Die Einwendung, dass diese ehemaligen Einwohner in der Fremde zerstreut lebten, verschlägt nichts. Einmal wissen wir das nicht einmal genau und dann, gesetzt dass es so war, konnte ein Prophet sie darum nicht im Geiste zusammen denken und als Einheit anreden? Auf die Frage: „wie kann denn das im ganzen babylon. Reich zerstreute Jerusalem sich plötzlich zusammenfinden, auf einen hohen Berg steigen und den andern Städten Juda's, die in der Fremde gar nicht gesammelt sind, eine Botschaft zurufen?" (S. 1) könnten wir eine gleich triviale Antwort geben, wir ziehen es aber vor, eine andere Frage zu stellen. Sind denn alle Aufforderungen, Wünsche oder Hoffnungen unseres Propheten in streng wörtlichem Sinne zu nehmen? Steht nicht vieles in diesem Buche, was als Sprache einer kühnen Phantasie gar wohl verstanden werden kann, wenn es auch mit der nüchternen Wirklichkeit keineswegs im Einklang steht? So ist es hier. Unter den Städten Judas im 9. Vers verstehen allerdings auch wir die Städte im heiligen Lande, denen die bevorstehende Ankunft des mit seinem Volke zurückkehrenden Gottes angekündigt werden soll — darin aber, dass der Prophet anfangs zum Volke im Exil spricht und dann mit einem Mal sich in die Heimath versetzt, liegt für uns durchaus kein Widerspruch. So gut wie

die Zeit lässt sich auch der Raum im Geiste überspringen, und wer solches wagt, hält es natürlich nicht für nöthig, den Hörer oder Leser vorher mit trocknen Worten über seine Kühnheit zu verständigen. Das eben Gesagte gilt natürlich auch für die Stellen 52, 1; 62, 11; 66, 6. Was von Seinecke ausserdem als Beweis für seine Ansicht beigebracht wird, ist ebenso wenig entscheidend. Die Ausführung auf S. 5 ist in diesem Zusammenhang zwecklos. Dass Kanaan für unsern Propheten das Land der Verheissung und des Segens, dass Jerusalem der Mittelpunct seiner Hoffnungen war, dass er nur dort seinen glänzenden Zukunftstraum verwirklicht sehen konnte, giebt Jeder zu. Folgt aber daraus, dass der Prophet nicht im Exile leben konnte? ist es nicht schon psychologisch viel wahrscheinlicher, dass ein vom wirklichen Jerusalem Getrennter ein so glänzendes Bild vom künftigen Jerusalem entwarf, als dass mitten unter den Trümmern selbst einer solches that? Und wo hatte er in letzterem Falle sein Publicum? Ein solches hat Seinecke ohne weiteres angenommen, seine Existenz aber S. 16—26 im Grunde mit nichts bewiesen als mit Esra 2, 70 und 6, 21. Unter den an letzterer Stelle Genannten wird sich aber Niemand eine wirkliche israelitische Gemeinde oder gar den theokratischen Kern einer solchen denken können, und noch weniger lässt sich solches aus dem Citat Esra 2, 70 herausschlagen.

Im weitern beruft sich der Verf. auf Jes. 52, 11, weil hier steht: Ziehet aus von dort! Das מִשָּׁם begreift sich aber leicht, da unmittelbar vorher der Prophet sich im Geist wiederum nach Jerusalem versetzt und durch diesen idealen Standpunct den realen gleichsam von sich hinweggeschoben hat. Uebrigens sind die Demonstrativa für das ferner und näher Stehende im Hebräischen nicht so scharf geschieden wie in unsern Sprachen, und V. 5 wird פֹּה offenbar in Beziehung auf Babel gebraucht; nachdem im 4. Vers Aegypten und Assyrien genannt sind, mündet V. 5 bei einer analogen grossen Weltmacht, nämlich der chaldäischen aus, und nur auf sie passt das dort Gesagte. Ueber die etwas unbequeme Stelle 41, 8. 9 hilft sich Seinecke hinweg mit der Bemerkung, V. 9 lasse sich ganz gut auf Abrahams Wanderung aus Ur Kasdim beziehen. Nur schade, dass vom Samen Abrahams die Rede ist, und dass der Relativsatz V. 9 nur an זֶרַע, nicht an אַבְרָהָם angeschlossen werden kann. Schliesslich, wenn Seinecke meint, der Exegese ein neues Licht aufzustecken, indem er die Stellen, die von der Wüste handeln, speciell von der Beseitigung aller ihrer Gefahren, von der Umwandlung der Wüste in eine freundliche Gegend mit gebahntem Wege (40, 3; 41, 17 f.; 43, 19 f. u. a.), auf die Wüste Juda bezieht, so können wir ihm für diese Belehrung nicht viel Dank wissen. Allerdings wird die Wüste nicht näher bezeichnet, allerdings steht es nicht ausdrücklich im Texte, für die Exulanten aber war das von selbst deutlich. Für sie gab es zunächst nur die eine grosse Wüste, die sie vom Vaterland trennte, und wenn unser Prophet nicht eben diese im Sinne hätte, warum hätte er dann 42, 11 speciell die Kedaraner genannt, über deren Wohnsitze ja auch Seinecke (S. 262) ganz gut Bescheid weiss?

Im 2. Abschnitt der Einleitung sucht Seinecke die Zeit der Abfassung zu bestimmen und gelangt zu dem Resultat, dass sämmtliche Capitel nach dem Edicte des Cyrus geschrieben seien (S. 15 unten). Den Beweis dafür können wir nicht als richtig geführt anerkennen. Unser Prophet spricht allerdings von Anfang an die volle Gewissheit aus, dass das Exil zu Ende sei, dass das Volk in Bälde in's Vaterland zurückkehren werde. Konnte er aber nicht aus dem vorherigen Gang der Dinge, aus dem Siegeslauf des Cyrus, aus dem sicher bevorstehenden und dann wirklich erfolgten Fall Ba-

bels diese Ueberzeugung auch gewinnen und in Cyrus schon um dieser Ereignisse willen ein auserwähltes Werkzeug Gottes erkennen? Haben nicht auch ein Jesaja und Jeremia von dem, was nach ihrer Ueberzeugung nahe und gewiss bevorstand, mit voller Klarheit gesprochen und wenn ihre Weissagungen eintrafen, fällt es uns darum ein, die betreffenden Ereignisse vor dieselben zu rücken? Nach Jes. 40, 27; 49, 24 fg.; 51, 12 f. galt, was unser Prophet für gewiss ansah, der Menge der Exulanten noch keineswegs als unbedingt gewiss, und in der That, das Heil, die wirkliche Befreiung war zwar in die Nähe gerückt (46, 12 f.; 56, 1), aber eben doch noch etwas Zukünftiges (45, 13), und die Aussicht konnte sich zeitweise wieder verfinstern (59, 9—11). Das alles lässt sich nur verstehen, wenn das Edict selber erst gegen den Schluss der Wirksamkeit unsres Propheten erlassen wurde. Wenn man aber gar noch die Form des Edicts (Esra 1) für wörtlich ächt halten und damit in dieser Frage argumentiren will, so ist das ein reiner Cirkel.

S. 43 fg. handelt Seinecke vom Einfluss der Weissagung Jes. 40—66 auf andere Bücher des A. u. N. Testaments. Gegen das S. 57—73 Gesagte haben wir nichts einzuwenden. Unbestreitbar ist ferner, dass unser Prophet auf die spätere Literatur des Alten Test. grossen Einfluss geübt, im Besondern auch auf die spätere Psalmdichtung (vgl. z. B. Ps. 95—98. 93. 103). Die eben genannten Psalmen erwähnt Seineke gar nicht, dafür aber andere, die in keiner Weise hierher gehören wie Ps. 18. 22. 24. Die dem 18. Psalm gegebene Deutung (dass in der Person des Dichters das unglückliche gefangene Juda rede) ist eine gänzlich verkehrte und bodenlose; man lese nur z. B. V. 18 fg., 30. 33 fg. Wenn der Schlussvers oder auch nur die Schlussworte לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד־עוֹלָם gestrichen werden, so ist die Annahme davidischer Herkunft dieses Psalms mit gar keinen stichhaltigen Gründen zu bestreiten. Das „Lied Mose's" Deut. 32 war an manchen Stellen Original für Jesaja II (der seltsame Beiname Israels יְשֻׁרוּן findet sich ausser Jes. 44, 2 nur noch Deut. 32 u. 33). Ohne Grund und Beweis wird S. 43. 44 die Sache umgekehrt, und noch schiefer ist dieses Verfahren in Beziehung auf den Propheten Joel. Wir begnügen uns mit diesen wenigen Bemerkungen; eine ausführliche Behandlung aller hieher gehörenden Fragen würde zu weit führen.

So viel über die Einleitung; an der Auslegung selber S. 74—309 haben wir weniger auszusetzen. Der Verf. folgt den besten neuern Bearbeitungen unseres Buchs; wo er eigene Ansichten geltend macht, beziehen sie sich mehr auf die in der Einleitung besprochenen allgemeinen Fragen als auf das philologische Verständniss des Einzelnen. In rein philologischer Hinsicht haben wir in diesem Commentar nichts Neues von Bedeutung gefunden. Die Herbeiziehung der anderen semitischen Dialekte hat der Verf., aus welchem Grunde wissen wir nicht, gänzlich unterlassen und so hätte er auch müssige etymologische Spielereien, wie die Combination von נטל mit tollo, ἀντλέω (S. 89) von מרד mit mordeo (S. 246), von נהר mit Νηρεύς (S. 262) füglich unterlassen dürfen. Ausstellungen im einzelnen hätten wir besonders zu machen bei 40, 6; 41, 2. 25; 43, 1. 12. 14; 44, 2. 5; 49, 12; 52, 5; 53, 7; 59, 20; 60, 7 — doch für solche Einzelheiten fehlt uns hier der Raum, und nur folgende zwei Bemerkungen mögen noch Platz finden: der schwierigen Stelle 44, 12—14 kann nach unserer Meinung am leichtesten geholfen werden, wenn man zu מעצד die folg. Copula als Suffix herüberzieht und sodann die Verse 13 u. 14 umstellt. — Die Verse 57, 1. 2 stehen ausser allem Zusammenhange, wenn man sie nicht unmittelbar mit c. 56

verbindet und als Fortsetzung der frivolen Rede 56, 12 betrachtet. Das neue Capitel sollte erst mit 57, 3 oder dann schon mit 56, 9 beginnen.

Es versteht sich, dass mit dem hier Gesagten der wissenschaftliche Werth des vorliegenden Buches nicht in Frage gestellt werden soll. Eben weil wir ihm einen solchen zuerkennen, haben wir es etwas schärfer auf's Korn genommen. Das Buch sei auch weiteren Kreisen zum Studium empfohlen!

Zürich. Steiner.

Weiffenbach, H. Wilhelm. — Exegetisch-Theologische Studie über Jacobus cap. II, v. 14—26. Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften von Dr. Huther und Prof. Woldemar Schmidt. Giessen, 1871. 8. XI und 104 S.

Der alte Luther hat bekanntlich gesagt: „Viele haben gearbeitet, sich bemüht und darüber geschwitzet, über der Ep St. Jacobi, dass sie dieselbige mit St. Paulo verglichen. Wie denn Phil. Melanchthon in der Apologie etwas davon handelt, aber nicht mit einem Ernst; denn es ist stracks wider einander, Glaube macht gerecht, und Glaube macht nicht gerecht. Wer die zusammenreimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen, und will mich einen Narren schelten lassen" (Werke I, 2303 d. Walch'schen Ausgabe). In den letzten Jahrzehenden haben sich viele protestantische Theologen mit dem Luther-Barett gezeigt, auch Albrecht Ritschl, welcher (1857) in der 2. Auflage seines Werks über „die Entstehung der altkatholischen Kirche" (S. 109 f.) den Jakobus-Brief nicht mit Luther für keines Apostels Schrift achtete, sondern für ächt erklärte, von der Ansicht des Paulus weder gehemmt noch angeregt fand, seine Polemik nicht gegen die Lehre des Paulus oder gegen ein Missverstandniss derselben gerichtet sein liess, kurz den vollkommenen Frieden zwischen Paulus und Jakobus verkündigte. Da wurde, was Baur und Schwegler über den Gegensatz des Paulus und des von Jakobus genannten, aber nicht wirklich verfassten Briefs gesagt haben, bei Seite geschoben. Auch meine schwache Stimme (in dieser Zeitschrift 1858 III. S. 405 f.) verhallte. Noch Joh. Ed. Huther hat thatsächlich den alten Luther einen Narren gescholten, da er in seinem Commentare (1858. 2. Aufl. 1863) die völlige Uebereinstimmung des Paulus und des Jakobus in der Rechtfertigungslehre verkündigte. Glaube und Werke sollten auch bei Jakobus in einem organischen Verhältniss, wie Baum und Früchte, stehen, und die Werke, welche Jakobus verlangt, sollten Werke des Glaubens sein. Das organische Verhaltniss von Glauben und Werken bei Jakobus behauptete noch Woldemar Gottlob Schmidt in einer Schrift über den Lehrgehalt des Jakobusbriefs (1869), nur nicht die Uebereinstimmung mit Paulus in der Rechtfertigungslehre. Das ist, wie der Verfasser vorliegender Schrift sagt, die letzte Phase der Jakobusfrage überhaupt. Seine „am Tage der Pariser Capitulation" geschriebene Vorrede beginnt er mit den treffenden Worten: „Es ist männiglich bekannt, dass ein fauler Friede nichts taugt. — Kein Wunder, dass der Krieg zwischen Paulus und Jakobus von Neuem zum Ausbruch kommen musste." Noch vor dem Drucke waren zwei neue Arbeiten hinzugekommen, Holtzmann's trefflicher Artikel über den Jakobusbrief in dem Schenkel'schen Bibellexikon und das gründliche Buch des Holländers A. H. Blom (De brief van Jacobus, Dordrecht 1869). Auffallend ist es, dass Weiffenbach nicht auch den schon vor dem Tage der Pariser Capitulation erschienenen Aufsatz Wilibald Grimm's: „Zur Einleitung in den Brief des Jacobus" (in dieser Zeitschrift 1870 III, S. 377 f. erwähnt und berücksichtigt.

Wir haben hier also einen eifrigen Bekenner des Unglaubens an die

„Concordia zwischen Paulus und Jakobus in der Glaubens- und Rechtfertigungslehre." Derselbe will keineswegs Baur's und der Tübinger Schule kritische Resultate über die Abfassungszeit u. s. w. des Jakobusbriefs sämmtlich theilen (S. 78), wie er denn (gleich Hrn. Woldemar Schmidt) meine Ansetzung des Briefs unter Domitian nicht einmal berücksichtigt. Er will auch nicht mit Holtzmann bis zu 70—90 n. Chr. herabgehen, sondern glaubt bei 60—70 n. Chr. stehen bleiben zu dürfen. Ja er glaubt, ein gutes Wort für die Authentie unsers Briefs und seine Abfassung durch den Jakobus, des „Herrn Bruder", einlegen zu dürfen. Aber Weiffenbach (S. 61 f.) widerlegt doch recht gut die Behauptungen Huther's, dass die ἔργα auch bei Jakobus „Erweisungen des lebendigen Glaubens" seien, und W. Schmidt's, dass Jakobus „Glaube und Werke in untrennbarer Einheit" denke. Er kann das von dieser Seite behauptete „organische Verhältniss" der πίστις und der ἔργα bei Jakobus gar nicht anerkennen. Er behauptet mit guten Gründen, dass bei Jakobus „Glaube und Werke allerdings als zwei nicht in, sondern neben und mit einander wirkende Potenzen oder Principien erscheinen, von denen bei ihrer Wirksamkeit εἰς σωτηρίαν oder δικαίωσιν die (erst durch die ἔργα vollendete und belebte) πίστις nur die schwache Anfängerin und untergeordnete Gehülfin ist, die ἔργα aber die die Hauptarbeit besorgende Meisterin sind" (S. 69). Weiffenbach (S. 78 f.) widerlegt ebenso schlagend die Friedensstiftung Huther's zwischen Paulus und Jakobus, welche auch W. Schmidt nicht unterschreiben konnte Er zeigt, wie verfehlt es ist, wenn Huther das Jak. 2, 21 von Abraham ausgesagte ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη als die thatsächliche Gerechtsprechung beim künftigen Gericht auf Grund der ἔργα unterscheiden wollte von dem ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη (Jak, 2, 23) als der Glaubensrechtfertigung im gegenwärtigen Leben, wie bei Paulus. Auf die Frage, ob Jakobus die Rechtfertigungslehre des Paulus mit Rücksicht auf seine Schriften und den Hebräerbrief bestritten habe, antwortet Weiffenbach (S. 95 f.), dass diese Controverse, welche den Verf. so als Herzenssache beschäftigt, da sie weder im Alten Test., noch im Judenthum zur Zeit Christi, noch in den Reden Jesu gegeben war, doch eine (andre) bestimmte historische Veranlassung gehabt haben müsse. „Und da wissen wir eben keine andere als das von Tag zu Tag weitere und tiefergehende Auftreten Pauli und des Paulinismus" (S. 100) Auch nehme Jakobus auf Abraham's Beispiel solchen Bezug, dass ein Andrer sich in ganz anderm Sinne auch auf dieses Beispiel und auf die Stelle der Genesis (15, 6) berufen haben müsse; und das sei eben geschichtlich nachweisbar kein Andrer gewesen als Paulus (S. 101). So erhalten wir schliesslich „eine bewusst-gegensätzliche, eine Auseinandersetzung erstrebende Beziehung des Jakobus auf die paulinischen Grundgedanken" (S. 104). Ich kann nur von einem Streben nach Auseinandersetzung nichts bemerken.

Die ganze Darlegung Weiffenbach's beruht auf einer eingehenden Erklärung von Jak. 2, 14—26 (S. 3—56). Da trete Jakobus dem Irrwahne entgegen, „als genüge eine ohne Werke der Barmherzigkeit (Liebe) seiende πίστις zur Seligkeit (σῶσαι)", und erweise im Weitern, „wie der ächte Glaube der ihm correspondirenden Werke (ἔργα) gar nicht entbehren könne." Zunächst werde die Berufung auf einen ohne Werke seienden Glauben für vergeblich erklärt. Denn ein solcher sei nicht nur völlig unnütz zum Heil, leistungsunfähig und wirkungslos, gleich den Liebesworten ohne Liebesthaten, sondern sogar unaufweisbar, mithin gleich dem Dämonenglauben an Gottes Einheit todt an ihm selber (2, 14—19). An den beiden solennen Beispielen des Abraham und der Rahab werde sodann als Grundthese des Abschnitts

der Satz erwiesen: dass erst durch den Hinzutritt der ἔργα zur πίστις oder durch die von Seiten der ἔργα vollendete πίστις, nicht durch die πίστις allein, der Mensch gerechtfertigt werde (2, 20—25). Zum Schluss werde der Anfangsgedanke verstärkt wiederholt: dass der der Werke ermangelnde Glaube gleich dem seelenlosen Leibe todt an ihm selber sei (2, 26). Einfacher und treffender ist es ohne Zweifel, wenn Weiffenbach selbst (S. 23) auf die Unterscheidung hinauskommt: Seine These, dass der werklose Glaube todt und unaufweisbar, daher nutzlos zum Heile sei und den Menschen nicht retten könne, habe Jakobus bisher (V. 14—19) sachlich erwiesen, von V. 21 an führe er den Beweis auch biblisch, wozu V. 20 die Einleitung bilde.

In textkritischer Hinsicht habe ich auszusetzen, dass Weiffenbach (S. 8) Jak. 2, 15 das δὲ nach ἐὰν mit ACGK u. s. w. und der recepta festhält, wogegen es ausser der Itala zwar nicht A, wie der Verf. angiebt, wohl aber ℵB und Tischendorf ed. VIII. mit Recht auslassen. Noch wichtiger ist es, dass Weiffenbach (S. 24) Jak. 2, 20 mit It. BC* Tischdf. VII. VIII ἀργὴ liest, obwohl hier die Peschito ℵ C**GK und die meisten Hss. das richtige νεκρὰ (vgl. V. 17. 26) bewahrt haben. Die treffliche Bezeugung der letztern LA. verkennt auch Weiffenbach nicht. Aber er sagt: „Für das Eindringen des ἀργή, falls νεκρὰ ursprünglich gestanden hätte, liesse sich absolut kein Grund auffinden, da νεκρὰ als ganz verständlich keiner Erklärung bedurfte, und man leichtverständlichere Ausdrücke nie durch schwierigere zu interpretiren pflegt.“ Sollte man aber nicht daran Anstoss haben nehmen können, dass die πίστις χωρὶς τῶν ἔργων, welcher Paulus Röm. 3, 28 ausdrücklich die Rechtfertigung zugesprochen hatte, hier geradezu für todt erklärt wird? Da milderte man: ἀργή, ohne zu bedenken, dass doch V. 22 ein συνεργεῖν von dem Glauben ausgesagt wird. Freilich hat man V. 17. 26 den todten Glauben stehen lassen. Aber wer wird da Consequenz erwarten? Genug an der einmaligen Behauptung, dass ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν, was schon an sich eine nichtssagende Tautologie ist.

In exegetischer Hinsicht ist wohl Manches zu loben, insbesondre die Art, wie bei Jak. 2, 21 Huther's ungeheuerliche Erklärung des ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη von einer thatsächlichen Gerechterklärung Abraham's von Seiten Gottes um seines Thuns (der Opferung Isaak's) willen, welche ihm „am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens als ein unverlierbares Gut“ zugetheilt worden sei (Gen. 22, 16—18), unterschieden von einer frühern göttlichen Gerechterklärung Abraham's (Gen. 12, 2 f.) nicht auf Grund seines Thuns (ἔργα), sondern seines Glaubens (πίστις), also von einer frühern Glaubensrechtfertigung (Jak. 2, 23) — wie dieses Monstrum von Exegese abgewiesen wird. Aber ein Monstrum von Exegese hat doch auch Weiffenbach (abgesehen von dem Schnitzer λογίζειν S. 82) zu Tage gefördert bei Jak. 2, 18: ἀλλ' ἐρεῖ τις Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω, δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. Da geht der Verf. (S. 12 f.) von dem Grundsatze aus, dass ἀλλ' ἐρεῖ τις, wie 1 Kor. 15, 35, eine Einwendung gegen das Vorhergehende einführen müsse. Da es aber freilich nicht angeht, unter dem τις einen Bestreiter des vorigen Gedankens, „dass der der Werke baare Glaube an und für sich selbst todt sei“ (V. 17), zu verstehen und mit σὺ den angeredeten Jakobus, mit κἀγὼ den Streitenden selbst bezeichnet zu finden, kommt Weiffenbach zu folgender Erklärung: Jakobus lässt einen Dritten (τις), der zwischen beiden gegnerischen Ansichten, der des Jakobus und der seines Widersachers, zu vermitteln sucht, auftreten und führt ihn redend ein (aber nur die paar Worte: Σὺ

πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω). Der Vermittler schiebe, da er eine neue und bessere Alternative des Streits stellen wolle, den einén Theil (hier Jakobus) ganz zurück und wende sich, mit einiger Modification des Jakobus Stelle einnehmend, lebhaft an irgend einen zweiten (σύ), den wir uns nach dem Zusammenhang als einen Vertreter der werklosen πίστις, mithin als einen Gegner dès Jakobus zu denken haben. Zu diesem spreche der Vermittler: Was soll mir euer Streit, ob „bloss πίστις" oder „πίστις und ἔργα"? Müssen denn (wie V. 17 behauptet) Glaube und Werke durchaus und stets bei einander und zusammen sein? Ich will eine neue, richtigere Alternative stellen: Jedem das Seine. Du der Werke Baarer hast Glauben, gieb dich damit zufrieden! Ich meinerseits, der Werkreiche, verzichte auf den Glauben und beruhige mich bei meinen ἔργα. Jeder von Beiden lasse es bei dieser Theilung des religiös-sittlichen Lebens bewendet sein und sehe, wie weit er mit dem Seinigen komme. „Du die religiöse Ueberzeugung, ich das sittliche Handeln." Nicht mehr soll es jetzt heissen, wie Jakobus will: Einerseits Glaube — andrerseits Glaube und Werke, sondern: Einerseits Glaube — andrerseits Werke. „Jenen hast du, diese ich." Aber Jakobus selbst soll gleich wieder einfallen: δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. Schon hiermit weise er den Vermittler zurück oder mache ihn vielmehr auf die Puncte aufmerksam, welche er bei seiner Alternative übersehen habe. Doch könne er unter gewissen Zufügungen sich mit dem Vermittler verständigen und seine These ἐγὼ ἔργα ἔχω annehmen, während eine Verständigung mit dem σὺ nach wie vor eine Unmöglichkeit bleibe. Den Mittelsmann soll Jakobus darauf aufmerksam machen, dass eine solche Zertheilung des religiös-sittlichen Lebens nicht angehe; wenn letzteres gesund sein und bleiben solle, müssen Glauben und Werke doch zusammen sein. Allein Weiffenbach lässt ja diese Worte an denselben σύ, wie die vorhergehenden, an den blossen Glaubensmann, gerichtet sein. Es ist daher geradezu unmöglich, dass κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν ein Andrer gesagt haben sollte, als wer vorher κἀγὼ ἔργα ἔχω gesagt hat. Ist es in der zweiten Vershälfte offenbar Jakobus selbst, welcher den blossen Glaubensmann anredet, so muss er es auch in der ersten Vershälfte sein. Die mit ἀλλ' ἐρεῖ τις ausgedrückte Einwendung bezieht sich so wie so nicht auf das, was V. 17 behauptet, sondern auf das, was dort bestritten wird, dass der Glaube schon ohne Werke Leben und Heil bringe. Von dem vermeintlichen Mittelsmann lässt sich auch im Folgenden keine Spur bemerken, das ἔργα ἔχειν soll allerdings als die höhere Stufe ohne weiteres das πίστιν ἔχειν in sich schliessen. Aber was giebt uns denn ein Recht, V. 18a an ein ἔργα ἔχειν χωρὶς πίστεως zu denken? Mit dem Mittelsmann hier ist es gar nichts.

Die bestimmte Beziehung des Jakobusbriefs auf den Hebräerbrief hat uns Weiffenbach auch nicht genügend hervorgehoben. Jak. 2, 19 stellt einen bloss theoretischen Glauben, dass Gott Einer ist, als gar nicht verdienstlich dar, weil ihn auch die Teufel haben können. Zu solcher Fassung des Glaubens hat Paulus selbst keinen Anlass gegeben, wohl aber der Hebräerbrief, welcher als Gegenstand des heilbringenden Glaubens nicht bloss die Weltschöpfung (11, 3), sondern auch das Dasein Gottes (11, 6) ausdrücklich anführt. Abraham leitet Jak. 2, 22 das ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη aus der Opferung Isaak's her. Paulus selbst hatte die Glaubensgerechtigkeit Abraham's vielmehr aus seinem Glauben an die göttliche Verheissung auf Grund von Gen. 15, 6 hergeleitet (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3), worauf sich Jakobus erst 2, 23 einlässt. Aber Hebr. 11, 17 hatte gesagt: πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος κτλ. Das fasst Jakobus zuerst in's Auge.

Wenn Jakobus schliesslich (2, 25) gar die Hure Rahab aus Werken gerechtfertigt werden lässt, so weiss Weiffenbach (S. 51) nicht, warum gerade Rahab als Beispiel zur Illustration des allgemeinen Gedankens (V. 24) gewählt ist. Er hätte es aber wohl wissen können aus dem Hebräerbriefe, welcher (11, 31) die Hure Rahab unter den Beispielen der Glaubensgerechtigkeit angeführt hatte, wozu sie sich immer noch eher eignete, als zu einem Beispiele der Werkgerechtigkeit. Aus dieser Berührung des Jakobusbriefs mit dem Hebräerbriefe ist nicht ohne weiteres zu schliessen, dass in der spätern apostolischen Zeit das Beispiel der Rahab in Bezug auf die Rechtfertigungsfrage ein geläufiges gewesen sein müsse (S. 52), sondern zunächst nur, dass der Jakobusbrief sich bei der Streitfrage über die Rechtfertigung namentlich an den Hebräerbrief gehalten hat. Bei Abraham als φίλος θεοῦ Jak. 2, 23 hätte (S. 43 f.) übrigens auch wohl berücksichtigt werden können, was ich zu Clem. Rom. epi. I, 10 p. 12, 9. 10 bemerkt habe. A. H.

Lange, Johann Peter: Die Offenbarung des Johannes (Theologisch-Homiletisches Bibelwerk. Des N. T. sechszehnter Theil), Bielefeld und Leipzig, 1871. 8. S. 304.

„Mit dem gegenwärtigen theologisch-homiletischen Commentar über die Offenbarung des Johannes ist nunmehr unter Gottes gnädiger Hülfe die neutestamentliche Abtheilung unsres Bibelwerks ganz vollendet.“ So beginnt mit der üblichen Doxologie die Vorrede. Es verlohnt sich wohl, dieses so glorreich vollendete Werk, welches von einer grossen Anzahl von Geistlichen täglich gebraucht wird, einmal mit den Augen der wissenschaftlichen Kritik anzusehen, und wir wählen beispielshalber diesen letzterschienenen Theil. Wenn wirklich die Apokalypse „die zweite höhere Genesis, correspondirend mit der ersten Genesis als das Buch von den Tagewerken Gottes in den Wehen des Endes“ (S. 68), wenn sie als „Krone aller Apokalypsen, als der würdige Abschluss der heiligen Schrift, als die zweite Genesis, die Genesis der neuen Welt des erschienenen Gottesreiches, der Welt des vollendeten Geisteslebens in der Gottesstadt“ (S. 41), kurz in jeder Beziehung immer „Ende und Krone“ (S. 268) ist, so wird wohl auch der vom Herausgeber des Bibelwerks selbst besorgte Commentar dazu die Krone aller Commentare sein, davon wir ein Gesammturtheil abziehen und einen Schluss auf das Ganze machen dürfen.

„Unzulängliche Vorstellungen vom Wesen der Apokalypse bei Bunsen und Holtzmann“ (soll wie auch S. 58 heissen „Hausrath“ nach Bunsen's Bibelwerk, IV, S. VII) lesen wir S. 69. Und von Hilgenfeld wird es als sonderbare Meinung verzeichnet, dass man kanonische und ausserkanonische Apokalypsen zusammenfassen müsse, um das Wesen der Apokalyptik zu verstehen (S. 4). Zu den „genügenden“ Aufschlüssen, welche im Gegensatz zu den Genannten unser Verfasser giebt, gehört nun aber hauptsächlich, dass man Alles Apokalypse zu nennen habe, was Composition und Plan aufweist, also Jes. 44—66. Jer. 45—51. Hes. 37—48, auch Sacharja „in seiner unauflöslichen Einheit“ (S. 6), nicht minder Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja (S. 7. 35). Ausserdem hat sich auch schon oben gezeigt und wird S. 35. 40 ausgesprochen, dass sich namentlich die Genesis in der Offenbarung des Johannes klar abspiegle. Wollte man Letzteres im Hinblick auf Joh. 1, 1 vom johanneischen Evangelium sagen, so liesse sich das hören. Aber gezwungene Vergleichungen der Disposition unsres Werkes mit dem Hexameron (S. 44. 65 f.,) beweisen nichts. Ueberhaupt begegnen wir anstatt klarer Begriffe überall, wohin wir greifen, um uns über das Wesen der Apokalypse zu instruiren, sinnverwirrenden Worten in abenteuerlicher Häufung.

„Sie ist das Mysterium der lebendigen Einigung der höchsten theokratisch-christlichen Eschatologie mit der Vollendung der hebräisch-neutestamentlichen universellen christlichen Kunst“ (S. 43). So fliesst die ganze „specielle Einleitung“ (S. 41 f.) in breitem Redeschwall dahin, ohne die Puncte, von denen alles abhängt, anders, als in ganz leichtfertiger Weise zu berühren. Das, später nur durch gelegentliche Bemerkungen (S. 69. 92. 144. 253. 259.) vervollständigte, Capitel von der Echtheit (S. 44 f.) beschäftigt sich eigentlich bloss mit Guericke, welcher dafür zur Ordnung gerufen wird, dass er, einer Anwandlung von ehrlicher Vernunft folgend, die Apokalypse aus Domitian's Zeit in die nachneronische versetzt hat.

Damit stehen wir freilich sofort vor der eigentlichen Tendenz dieses neuesten Commentars. Dieselbe ist gerichtet gegen die „ominöse apokalyptische Verwerthung der Nerosage,“ die nichts als „obscures Missverständniss“ (S. VII) ist und den „dunkelsten Punct unter manchen dunkeln Puncten“ in der modernen Wissenschaft bildet (S. 48). Dass die Zahl 666 auch auf Nero gedeutet wurde, wird nur gelegentlich erwähnt, und erscheint dabei Nero in Einer Linie mit Diokletian, Luther, Calvin (S. 179). Hier hört nun doch fast die Redlichkeit der Mittheilung auf. Um so eifriger ist der Verfasser daran, sich und seine Leser zu erhitzen. Er schilt fast auf jeder Seite auf das „absurde Märchen des heidnischen oder jüdischen Volkslebens“ (S. 20), „den ganz gemein albernen Volksaberglauben“ vom Nero redivivus (S. 47), auf diese „elende Erfindung“ (S. 174), auf „den armseligen Wurm der Nero-Sage“ (S. 61). „Die Anwendung dieses Volksromans auf die Kritik der Apokalypse wird immer ein trauriges Symptom einer philisterhaften Neuerungssucht der modernen Kritik bleiben“ (S. 47). Die darauf fussende zeitgeschichtliche Auslegung „führt in's Absurde“ (S. VI). Dagegen soll trotz der unmisverständlichen Sprache 11, 8 dort Babylon gemeint sein (S. 154), und dass wirklich Jerusalem beschrieben werde, „kann nur die vollendete Verranntheit in eine antisymbolische, vermeintlich historische Bedeutung des Buches annehmen“ (S. 151), als deren Vertreter Ewald, Bleek, De Wette und Düsterdieck namhaft gemacht werden (S. 154), also Männer, von denen Jeder sich die bleibendsten Verdienste um das schwierige Buch erworben hat — Verdienste, die darum, dass unser Verfasser seine Leser auch nicht einmal in die Möglichkeit versetzt, sich eine Vorstellung von ihnen zu bilden, nicht geschmälert werden können, so wenig, als das alberne Buch Philippi's über Henoch, in welchem bewiesen wird, dass die Henoch-Apokalypse vom Brief Judas abhängig, dem Judas aber der Inhalt der Weissagungen des alten Henoch auf dem Wege der Inspiration mitgetheilt wird, dadurch zu Ehren kommt, dass Lange in ihm „eine recht gediegene Monographie“ findet (S. 6. Vgl. S. 8). Lange ist sich bewusst, für ein Publicum zu schreiben, welches sich alles bieten lässt. Um so schlechter steht es ihm an, in Ausübung dieser, für einen akademischen Lehrer wenig angemessenen Thätigkeit, wegwerfend und hochmüthig über Männer zu urtheilen, die von der Wahrheit höhere Begriffe hatten. Wer dieses unser Urtheil hart findet, der ziehe in Rechnung, was es heisst, die von den besten Namen vertretene zeitgeschichtliche Erklärung von 2, 6 „vermessen, selbst frech“ zu nennen (S. 84), deren Anhänger selbst nicht glauben, was sie sagen (S. 21).

Was ist es nun aber für eine Erklärung, welche Johann Peter Lange der historischen entgegensetzt? Man kann seinen Standpunct in die Worte fassen: „Historicität in idealer Bedeutsamkeit“ (S. 62). Also sind beispielshalber die sieben Gemeinden typische Grundformen des kirchlichen Lebens, prophetische Typen der Kirche (S. 22. 97), sie stellen die Kirche

dar nach ihren inneren Verhältnissen (S. 100), sind „Lebensbilder der mannigfachen Gestaltungen des Christenthums" (S. 271) wobei aber — wir lassen des Verfassers eigenthümliche Ausdrucksweise zu Wort kommen — „der äusseren Construction ein bedeutendes Maass von innerer ethischer Construction zu Grunde liegt, etwa nach dem psychologischen Gesetze der Oscillation" (77 f.). Die vier ersten Gemeinden sind Bilder der werdenden, die drei anderen Bilder der zum Guten oder Schlimmren gereiften Kirche (S. 15). Hiernach kommt also das die erste Liebe bereits hinter sich habende Ephesus (2, 4) auf den Anfang, das nur erst „geringe Kraft" beweisende Philadelphia (3, 8) auf die letzte Sprosse der Leiter. Diese sieben Gemeinden sind zusammen „das dynamische (oder auch ideale) Prius der Weltgeschichte" (S. 64. 100). Was ist denn hier *μυστήριον*, der auszulegende Text oder die Auslegung? Um noch einige Specialia der letzteren, soweit sie sich auf die sieben Sendschreiben bezieht, hier anzuführen, sei erwähnt, dass die in ihnen bekämpfte Irrlehre sich in dogmatischen (Nikolaiten), weltklugen (Bileamiten) und spiritualistischen (Isabelianer) Antinomismus theilt (S. 22. 84. 86 fg. 271 fg.), dass das „Bett" 2, 22 „die abgeschlossene, internirte Sectirerei" bedeutet (S. 88), dass die Klage 3, 15 die Eigenschaft des Spiritualismus betrifft, „dass er nicht warm ist, weil er kein geistiges Blut hat, kein sociales, historisches und persönliches Leben, dass er aber auch nicht kalt ist, denn er hat seine religiösen Ansichten und Anschauungen, auch seine Partei, und für diese kann er sogar vorübergehend schwärmerisch oder fanatisch heiss werden" (S. 94); dass sich nach 3, 20 die Bekehrung von solch lauem Spiritualismus „auch in der Werthhaltung des Abendmahls, des socialen Christus, bethätigen" wird (S. 96), wesshalb Christus vor der Thür steht und sich zum Abendmahl meldet. „Diesem Verhalten des königlich Freien gegenüber soll der Unfreie aus dem Starrkrampf seiner Freiheit erwachen" (S. 95). Auch die sieben Geister 3, 1 bezeichnen „die heilige Allseitigkeit Christi und des Christenthums gegenüber der falschen Allseitigkeit eines weltförmigen Scheinchristenthums" (S. 90). Und so läuft dieser absolute Mangel an aller Methode und Schulung des exegetischen Urtheils von Vers zu Vers weiter. Es fällt unserm Verfasser nicht ein, zur „geöffneten Thür" 3, 8 etwa 2 Kor. 2, 12 zu vergleichen, sondern die Erklärung des Ausdrucks reducirt sich auf ein vages Gerede über die lebendige Gemeinde, die sowohl selber eingeht in das Reich Gottes, als auch andere hineinzieht (S. 22. 92. 272).

Wie die sieben Gemeinden die Weltgeschichte der neutestamentlichen Zeit, so stellen dann die sieben Siegel die „Grundlage der äusseren Kirchengeschichte nach ihrer eschatologischen Beziehung" fest (S. 100). Wie wenig eine solche Auffassung hinaus ist über die alte Methode, die Apokalypse als ein kirchengeschichtliches Compendium in prophetischer Form zu behandeln, erhellt z. B. daraus, dass der Wasserstrom, welchen der Drache dem Weibe nachsendet (12, 15), wieder die Völkerwanderung bedeutet (S. 19), freilich aber zugleich auch Hunnen, Mongolen und Türken zusammen umfasst (S. 169). Die Wüste, in die das Weib flüchtet, ist die Region der altkirchlichen Ascese (S. 19. 28. 159), aber zugleich auch Pella (S. 164). Andererseits wird die so concrete Anspielung auf Belagerung von Stadt und Tempel 11, 1 fg. als „Hinfall in falsches Buchstabenwesen" (S. 20) verdammt, und der Tempel in ein „Bild der Erscheinungsform des Reiches Gottes" verflüchtigt (S. 149 282). Die Unterscheidung des genau abgemessenen Tempels vom nicht gemessenen Vorhof sei nur „Ausdruck für die starke Unterscheidung zwischen der inneren und der äusseren Kirche" (S. 21). Aus solchem Spiritualismus fällt aber unser Verfasser auf Schritt und Tritt wieder in den gröbsten Materialismus der Anschauung hinein, wie z. B. wenn nach dem tausendjährigen

Reich Muhamedaner, Buddhisten, Bramanen, heidnische Asiaten aller Art in die europäische Culturwelt einfallen müssen. „Man denke sich eine orientalische Völkercoalition, mit den neuesten Kriegsinstrumenten der europäischen Welt ausgestattet, ihre Anführer durch den Zaubergesang der drei apokalyptischen Frösche inspirirt" (S. 299).

Die unheilbare Confusion, welche unser Verfasser in seinem Kopfe angerichtet hat, gibt sich zumeist darin kund, dass Identität der apokalyptischen Figuren immer da angenommen wird, wo der Apokalyptiker selbst deutlichst auf Unterschiedenheit weist, Unterschiedenheit dagegen, wo dieser Identität verlangt. Mag mit noch so dürren Worten 17, 18 gesagt sein, das Weib auf dem Thier sei das weltbeherrschende Rom, für den Verfasser kann „kein Zweifel sein" (S. 204. Vgl. S. 13. 14), dass es vielmehr die gefallene Kirche, mithin die betrunkene Hure (17, 6) im „Amazonenaufzug" (17, 3—5) identisch ist mit der Mutter des Messias (12, 1—5). Vergeblich weist, um einer verkommenen Exegese solchen Abweg zu verschliessen, der Apokalyptiker auf die 7 Hügel, darauf das Weib sitzt (17, 9), und auf die 7 Kaiser hin, von denen fünf schon der Vergangenheit angehören (17, 10). Was hilft das? Johann Peter Lange sieht in den 7 Bergen höchstens „eine Allusion auf das terrestrische Rom," (S. 205. Vgl. S. 20), in Wahrheit aber „geweihte Mächte der Ordnung" (S. 20), „sieben heilige Berge weltgeschichtlicher Festigkeit und Ordnung" (S. 18), „sieben Reichsgestalten, weil der Staat an sich den göttlichen Reichszwecken dienstbar ist" (S. 205), „die Gesammtheit der Grundformen der politischen Weltordnung" (S. 208); und gleicherweise sind die 5 gefallenen Kaiser nicht in Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero wiederzuerkennen, sondern die vier orientalischen Weltmonarchien, wozu die römisch-herodianische als fünfte, das römische Kaisserreich in der Gegenwart des Sehers als sechste, die christliche Weltmonarchie als siebente tritt (S. 205. 208). Dass auf diese Weise, da der Verfasser auch das vierte Danielische Bild auf das römische Reich bezieht, dieses eigentlich viermal gezählt ist, dass ferner gerade von der christlichen Weltmonarchie, welche thatsächlich länger gedauert hat, als irgend eine der sechs vom Verfasser unterschiedenen Formen, 17, 10 gesagt ist, sie müsse nur „ein weniges dauern" — dies Alles macht unsrem erfahrenen Mystagogen keine Sorge. „Der perspectivische Fernblick des Sehers sieht die Zeit des siebenten Königs nur in verjüngtem Maassstab" (S. 208). Der achte König endlich geht „als der böse Extract aller sieben" (S. 205), als der „einheitliche böse Genius, der in allen sieben vorhanden war" (S. 208), aus ihnen hervor; er bezeichnet das bevorstehende antichristliche Reich, darin „die welthistorische Bosheit sozusagen concentrirt und sublimirt ist" (S. 208).

Umgekehrt stellt sich unserem Verfasser regelmässig als different und entgegengesetzt dar, was als identisches Bild dem Apokalyptiker vorschwebt. Wenn 13, 3 eines der 7 Häupter des Thiers zum Tod verwundet und wieder geheilt, 17, 8 das Thier selbst war und nicht ist und wieder kommt, ja wenn 17, 11 ausdrücklich das Thier mit dem Haupte identificirt wird, welches schon da war in den Reihen der sieben — so ist das Alles für unseren Verfasser nur Anlass zu versichern, Cp. 13 gebe die Totalgeschichte des Antichristenthums, Cp. 17 die Geschichte des partiellen Antichristenthums (S. 168. 203. 207). Dort haben wir „die widergöttliche antichristliche Weltmacht, aber eschatologisch concentrirt und bestimmt" (S. 173), hier „die Erscheinung des Antichristenthums in der Kirche" (S. 203). Gleichlaufend damit soll auch das 14, 8. 16, 19 erwähnte Babel ein anderes sein, als das gleichdarauf 17, 5. 18, 2. 10. 21 genannte, jenes das allgemeine, dieses das

specielle (S. 203. 207. 215). „Babylon im weiteren Sinne ist die gesammte widergöttliche Welt in ihrer Concentration gedacht. Babylon im engeren Sinne ist die verweltlichte ungöttlich und widergöttlich gewordene äussere Kirche", (S. 292). Aus dem ganzen Gesicht aber gewinnt der Verfasser die Vorstellung, die antichristliche Weltmacht sei dagewesen vor Christus, dann durch den Sieg seiner Sache eine Zeit lang gleichsam zum Tode verwundet, im Verlaufe der christlichen Geschichte aber wieder erstarkt, um endlich am letzten Ende wirksamst hervorzutreten (S. 20. 171. 205. 286.) „Das siebente Thier wird durch seine Intervalle zum achten" (S. 15).

Dass auch die Zahl 666 für den nachtwandelnden Scharfsinn des Verfassers keinen Wegweiser abgeben wird, steht unter solchen Umständen natürlich zu erwarten. Die Zahl des Thieres „berechnen", wozu 13, 18 auffordert, heisst hier nur „die idealen Merkmale des Thiers in historische Merkmale umsetzen" (S. 170), es bedeutet nicht „Rechnen im eigentlichen Sinn" (S. 179). Die Zahl ist „als Räthsel gefasst unendlich dunkel, als Symbol gefasst klar genug" (S. 287). Und doch kann er selbst nicht umhin anzuerkennen, dass die 13, 1. 4. 5. 6. 8. 12. 15 betonte Selbstvergötterung zu den römischen Kaisern passt (S. 24. 174). Warum also kein „Kaiser Nero" nach der bekannten Rechnung? Weil die Zahlenberechnung eine „chronische Krankheit der apokalyptischen Exegese" ist (S. VI). Vielmehr ist 666 die Zahl der „endlos nichtigen Anstrengung" (S. 24) der „unendlichen Mühe und Selbstverzehrung, die nicht zum Ziel der Geisterfeier kommt" (S. 12). So stellt sich auch heraus, dass 12 mal 12 die Auserwählten einer Zeit, mit 1000 vermehrt aber die Auserwählten aller Zeiten sein müssen (S. 12. 24. 277). Daher die 144000 Cp. 14, 1 die jenseitige Gottesgemeinde darstellen (S. 187), es sei denn, dass es dem Verfasser, der seinem Geist keine Schranken setzen darf, beliebt, das Gegentheil zu behaupten, was gelegentlich der Erwähnung derselben 7, 4 geschieht (S. 21. 125. 183).

Wie die Zeitgeschichte für unseren Verfasser so gut wie nicht vorhanden ist, so auch die Zeitvorstellungen, von welchen doch die Apokalypse in Wirklichkeit durch und durch gesättigt ist. Wie bei Sirach, in den Targumen, im Buche der Jubiläen und bei Henoch die himmlischen Sphären und alle Elemente ihre Geister haben, mit welchen sie gleichsam in Eins verwachsen sind, so erscheint auch hier 16, 5 ein Wasserengel und 14, 18 ein Feuerengel. Nichtsdestoweniger verwirft J. P. Lange die Vorstellung der Naturgeister (S. 195), und aus jenem „Engel, der Gewalt hat über das Feuer" wird ihm „der Geist oder die Teleologie alles Opferfeuers auf Erden" (S. 196). Als ob dieser nicht ein zeitlich und local noch viel mehr bedingteres Wesen wäre, sofern er lediglich im Kopfe des Verfassers eine precäre Existenz führt! Ebenso versteht sich für einen Ausleger, dem alle biblischen Vorstellungen so zu sagen nur in Einer Fläche liegen, so dass er keine Dimension der Tiefe kennt, von selbst, dass auch die Entfernung, welche zwischen dem *λόγος τοῦ θεοῦ* 19, 13 und Joh. 1, 1 liegt, für ihn nicht vorhanden ist (S. 222). Er überträgt den Logos von da sogar auch in die Stelle Offb. 1, 2, aber bei 6, 9 bricht plötzlich die Consequenz dieses Verfahrens ab, und er übersetzt, wie er immer hätte übersetzen sollen: Wort Gottes.

Die Form anlangend ist die unendliche Breite, die massenhafte Wiederholung derselben Gedanken in der Einleitung, in den Gesammtübersichten, in den Einzelerklärungen und schliesslich auch in den homiletischen Bemerkungen sehr störend. Die Flüchtigkeit der Arbeit tritt auch sonst zu Tage. Der S. 20. 54. 57 richtig genannte Verfasser der „Geschichte des Chilias-

mus," Corrodi, heisst S. 68 Conradi, weil dem Verfasser aus Lücke's „Versuch einer vollständigen Einleitung" S. 1017 der Theologe Conradi im Kopf steckt, welcher 1560 und 1574 einen Commentar zur Apokalypse schrieb. Man sieht das aus S. 52, wo die Lücke'sche Stelle abgeschrieben ist, wie denn überhaupt die ganze Geschichte der Auslegung, welche Lange gibt, nur ein schlechter Auszug aus Lücke ist. Trotzdem wird Lücke gleichzeitig ausgeschrieben und abgekanzelt. Sogar der alte Kappadocier Andreas soll sich besser auf die Geheimnisse der Apokalypse verstanden haben, als er (S. 51). Unangenehm fällt ferner auf, dass bei der Uebersetzung des Textes der Lange'sche Genius nicht zu bändigen war. Die ganze Uebersetzung ist durchzogen von eingestreuten Glossen und Notizen, so dass der einfache Leser oft nicht mehr weiss, was Johannes und was Johann Peter Lange weissagen. Er kann z. B. 4, 9 nicht ruhig wiedergeben was da steht: „und wenn die Lebendigen geben werden," sondern schreibt: „und allemal wenn in grossen Epochen die Lebensgestalten geben." Es ist ihm durchaus unmöglich, 13, 15 einfach zu übersetzen, dass „das Bild des Thiers reden konnte;" er muss dazu setzen: „Phrasen machen." In Bezug auf den von ihm befolgten Schematismus der Composition ist neu das Bestreben, nachzuweisen, wie stets ein „Himmelsbild" dem „Erdenbild," eine himmlische Vorfeier der irdischen Krisis vorangehe (S. VII. 25. 65. 283). Wir zweifeln, ob sich das durchführen lässt. Anerkennung verdient die Zurückhaltung, welche er bei noch nicht feststehenden exegetischen Ergebnissen dem Homileten auferlegt (S. 263. 279. 281 fg.). Hätte er nur selbst ein besseres Vorbild gegeben und bedacht, „dass auch die Apokalypse exegetisch nicht mit sich spielen lässt" (S. 262)!

Endlich noch ein versöhnendes Wort auch über den Zukunftsglauben unseres Verfassers. Der Glaube an ein noch bevorstehendes 1000 jähriges Reich, so sehr er Phantasie ist, spricht uns immer wohlthuender an, er hat einen idealeren Kern, als die von Hengstenberg eröffnete Perspective in die Vergangenheit. Konnte dieser Theologe in einer Zeit, da der Staat der Papstkirche geknechtet war, in einer Zeit des Machiavellismus und Jesuitismus, der Inquisitionen und Dragonaden sein Eldorado finden, übertrug er überhaupt die selbstsüchtigste Kreuzzeitungspolitik dreist in die Erklärung eines biblischen Buches, so gibt sich eine vielfach entgegengesetzte Weltauffassung in den eschatologischen Phantasien unsers Verfassers kund. „Spielt man die Sache der kirchlichen Freiheit auf den Boden der staatlichen Gewalt, so hat man von dieser das Urtheil zu erwarten" (S. 24). Auch seine Orthodoxie ist durchlöchert zu Gunsten eines durchschimmernden Systems der Immanenz. Er verhöhnt die „orthodoxe Schulvorstellung" vom jüngsten Tag (S. 265), den er in einen „Gottestag von 1000 Jahren im symbolischen Sinn" (S. 227. 233), in eine „äonische Uebergangsperiode" aus dem Diesseits zum Jenseits umsetzt (S. 228), wie auch der Begriff der „ersten Auferstehung" (20, 5) in einen Process umgesetzt wird, darin die Gläubigen als Frühlingsblüthen der neuen Menschheit den übrigen Menschen um einen ganzen Aeon zuvorkommen (S. 25. 228. 297). Und wenn 20, 12 Bücher aufgethan und die Todten darnach gerichtet werden, so heisst das, dass „alle Werke aller Einzelnen, in denen sich ihr Charakter ausgeprägt, ihr Loos bestimmt hat, in der ewigen Erinnerung aufgehoben sind" (S. 241).

Holtzmann.

Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers. Mit jedes Capitels kurzen Summarien und nöthigsten Parallelen. Halle 1870. 16. 550 S.

Der ebenso freisinnige wie besonnene Strassburger Reuss sagt in seiner „Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments“ im Jahre 1860: „Für den öffentlichen Gebrauch zwar kann und soll auch die beste Bibelübersetzung nicht verwendet werden, so lange sie nur ihr innerer Werth und nicht die Ordnung und das Regiment der Kirche empfiehlt; aber wo jener Werth von verständiger Unbefangenheit, ebenbürtiger Wissenschaft und gesundem Geschmack anerkannt wäre, da würden sich nach und nach die Theologen an die neue Gestalt gewöhnen, zur eigenen Belehrung, und das wäre der Anfang zu einer kirchlichen Veränderung. Eine solche aber steht in Deutschland, sowenig als in England, für unser Jahrhundert nicht in Aussicht.“ Vier Jahre früher spricht sich schon Rudolf Stier in ähnlichem Sinne dahin aus: „dass in evangelischer Kirche von amtlicher „Einführung“ einer neuen Bibel allerdings nicht eher die Rede sein kann, als bis in evangelischer Freiheit eine dazu durch sich selbst berechtigte den allmähligen Eingang zur Anerkennung erlangt und sich bewährt.“

Das Jahrhundert ist aber noch nicht abgelaufen, da sind beide Ansichten antiquirt, Reuss wie Stier sind weit überholt von den deutschen evangelischen Kirchenregimentern, der evangel. Oberkirchenrath in Berlin an der Spitze. Vielleicht weil sie über den Parteien und Richtungen stehen? Dank Ihrem Eifer haben wir seit 1870 eine „Revidirte Ausgabe“ des Neuen Testaments nach Luthers Uebersetzung, erschienen in der Cansteinschen Bibelanstalt. Wer daran gearbeitet, ist dem Referenten unbekannt. Ob sich schon Viele daran gemacht sie zu prüfen, ist demselben zweifelhaft. Lange hat er vergeblich in einer theologischen Zeitschrift ein ausführliches Urtheil darüber gesucht.

Um so auffallender war ihm die erste Notiz, die eine politische Zeitung darüber brachte. Nr. 83 der N(orddeutschen) A(llgemeinen) Z(eitung) von diesem Jahre brachte die höchst bedeutungsvolle Nachricht: „Im Anschluss an die Bestrebungen der Eisenacher Conferenz zur Herstellung eines einheitlichen Bibeltextes hat der evangel. Oberkirchenrath die sonn- und festtäglichen Perikopen nach dem revidirten Text abdrucken lassen und Exemplare davon den Consistorien mit dem Bemerken übersandt, dass der in dieselben aufgenommene Text fortan als der offizielle anzusehen sei, und dass erwartet werden dürfe, dass in Zukunft keiner Kirche dieser Text fehle. Die Consistorien sollen nicht nur die Einführung dieser Perikopen möglichst fördern, sondern auch sich mit den Regierungen in Benehmen setzen, damit den Geistlichen gestattet werde, dieselben aus den Kirchenkassen anzuschaffen.“ — Oder ist es nicht höchst befremdlich, mit welch' verdächtiger Hast diese revidirte Uebersetzung vermöge einfachen Befehls, ohne vorherige Befragung der Kirche, ohne Gewährung der freien Bewegung, die selbst Stier zur Herstellung einer neuen Kirchenversion für unentbehrlich hält, ehe eine amtliche Einführung in evangelischer Kirche überhaupt möglich sei, brevi manu an die Stelle des alten Luthertextes gesetzt wird? Drängt sich nicht unwillkürlich die Befürchtung auf, als solle mit dieser kirchenregimentlich sanctionirten amtlichen Einführung gerade jener Freiheit der Bewegung für weitere 100 Jahre ein Riegel vorgeschoben werden? Man sieht auch gar nicht ein, aus welchem Grund nur auf dem Umschlag dieser neuen Ausgabe, nicht auch auf dem Titelblatt die Bezeichnung „Revidirte Ausgabe“ einen Platz gefunden hat. Oder soll sich die neue unter dem bisherigen Titel der alten Kirchenversion leichteren Eingang verschaffen? Und wer sind denn die Autoritäten, die sich hier an Luther's unvergänglichstes Werk machen, um es zu ver — bessern? Ob nicht doch etwas eitele Selbstgefälligkeit dahinter steckt, wenn Stier's beherzigenswerther Wink ganz ignorirt wird: „dass vor jeder zusam-

mengetragenen Commissionsarbeit am Ende doch wohl um der Einheit des geistlichen Kunstwerks willen den Vorzug verdienen möchte, was Ein berufener Mann grundlegend angefangen, ein zweiter ihm engverbunden gewesener dann in seine Fussstapfen tretend ausgeführt hat?" — Ja, ist nur überhaupt gerade im gegenwärtigen Augenblick wirklich die rechte Zeit mit solch einem Werke vorzugehen? In der That mir kommen schwere Bedenken über diese Art, einen unendlich wichtigen Schritt zu thun, der bei aller evangelischen Freiheit soviel Pietät und Zartheit erfordert, und bei welchem die Freiheit vielmehr in der wissenschaftlichen Arbeit, als in den Massnahmen des Kirchenregiments sollte zu finden sein.

Doch genug. Noch hat man bei den Thüringischen Kirchenregimentern nichts verspürt, dem evang. Oberkirchenrath hierin als Nachtreter zu folgen. So lange ist es auch für uns Thüring. Geistliche mehr ein persönliches Interesse, diese „Revidirte Ausgabe" genauer zu prüfen. Sollte man es auch bei uns versuchen, die Einführung der „Revidirten Ausgabe" über's Knie zu brechen, so würde daraus eine allgemeine Pflicht erwachsen, sein selbstgebildetes Urtheil zu vertreten und eventuell zu protestiren.

Immerhin dürfte es einstweilen nicht verlorene Mühe sein, einen Blick in die Geheimnisse dieser neuen Arbeit zu eröffnen. Die im Folgenden gemachten Angaben und Notizen, welche dies darbieten möchten, beruhen auf einer eingehenden Vergleichung der „Revidirten Ausgabe" mit der 506. Stereotypausgabe der Canstein'schen Bibel vom Jahre 1856, wie denn auch der Revision der Canstein'sche Text zu Grunde gelegt worden ist. Die Vergleichung erstreckte sich genauer genommen auf Matth., Joh., Röm., Gal., Eph., Philipp., Corinth., Thessal., 1. Petr. und Epp. Joh. vollständig; auf die Perikopen in Marc., Luc., Actor., Col., Tit., Ebr., Jac., Apok.; Timoth. und Jud. sind — weil ohne Perikopen — unberücksichtigt geblieben. Auch wird es für vollgenügend erscheinen, wenn somit nur die Hauptstücke des Neuen Testamentes genau durchgenommen worden sind, um ein gegründetes Endurtheil abgeben zu können.

Wir finden eine beträchtliche Menge von Aenderungen sowohl in lexikalischer, als auch in grammatischer Hinsicht, wie auch wirkliche Sinnänderungen, so dass es nicht möglich wäre, alle einzeln aufzuzählen, aber auch nicht nöthig.

Was die lexikalischen Aenderungen anlangt, so möge dabei hingewiesen sein auf die Druckweise der Wörter, welche mit möglichster Ersparung von grossen Buchstaben geschehen ist — z. B. Gott für GOtt etc. betonte Worte werden gesperrt, die Pronomina durchweg klein gedruckt. Dagegen ist der erste Buchstabe jedes Capitels, wie kleineren Abschnittes innerhalb desselben fett gedruckt. — Die Interpunction geschieht im Allgemeinen nach den neueren Prinzipien, doch ohne Consequenz — z. B. werden durch „und" verbundene Sätze gleichen Subjects durch Kommata getrennt etc. — Die Orthographie ist vielfach modernisirt — z. B. Rehabeam f. Roboam, Sebulon f. Zabulon etc. Jo. 11, 18: Bethanien f. Bethania. Lc. 17, 11: Samarien f. Samaria. Sonst: dies f. dis; Qual, Mass, Herde — statt aa und ee u. dergl. Doch warum: gieng, fieng, empfieng, hieng? Wozu Tüttel f. Titel? — In den Wortformen hat man vielfach zurückgegriffen: z. B. erstund, wir haben beweiset, gepreiset, er rufete, er erhub sich, bedräuete, er begeusst, es verdreusst mich (Luth. vordrieszen) oder: drauf f. darauf, so ferner drüber, drob, dran, drinnen u. dergl. Der Lappe, Balke, Fahr f. Gefahr, Gebäu f. Gebäude, Nutz f. Nutzen, hie! weh! etc. Dermaleins, fodern f. fordern, nacket, Monden, wiegen und wegen (ä) u. s. f.

Dagegen hat man ältere Ausdrücke durch moderne ersetzt: z. B. am Leben verzagen f. sich des Lebens erwegen, Panzer f. Krebs, für thürstig — kühn und dreist, eilends f. endelich, seihen f. seigen. Wozu aber: träglich f. erträglich, müheselig f. mühselig, lassen f. verlassen, herwieder f. wieder, fürder f. weiter? Mt. 28, 14: lesen Luth. und Stier: und wo es würde aufkommen bei dem Landpfleger: ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος. Dafür: auskommen. Meyer findet in dem ἀκούειν wohl mit Recht gerichtlichen Sinn, wozu „auskommen" oder: „wenn es bei dem Landpfleger herauskommen würde" jedenfalls passender ist.

In grammatischer Hinsicht tritt vornehmlich das Willkürliche der ganzen Behandlung grell an's Licht; man muss sich hierbei noch mehr auf einzelne Beispiele beschränken. Zunächst bei der Wortbeugung: Bei den Eigennamen werden Diejenigen auf — us nicht mehr declinirt, auch nicht Johannes. Des Petrus findet sich 1mal, des Titus 3mal; sonst steht: Sidons, Samarias, Israels. 1mal (Lc. 24, 27) wird jedoch Moses declinirt: von Mose. So wird auch Jesus Christus wie gebräuchlich declinirt. — Auch sonst finden sich Inconsequenzen: des Balken und des Balkens; des Sohnes und des Sohns (so meist.); des Lichtes und des Lichts. 1. Thess. 5, 7: Denn die da schlafen, die schlafen des Nachtes und die da trunken sind, die sind des Nachts trunken." So auch voll Essiges. — Im Dativ wird ganz willkürlich ohne grammatische oder euphonische Rücksicht bald ein e angehängt bald weggelassen — z. B. Mt. 24, 16: wer im jüdischen Lande ist. V. 17: wer auf dem Dach ist. Aber Gal. 1, 22 und öfter: von und zu Angesichte. (cf. Lc. 7, 36 und 37).

Der Plural von Herr: Herrn f. Herren, welches doch 1. Petr. 2, 18 auch zu finden ist — von Jahr: Jahr, wofür zuweilen auch Jahre vorkommt. — Mt. 24, 19 ist „den Schwangern und Säugern" in Säugerinnen verändert; hätte nicht mit allen Agenden besser: Säugenden gestanden?

Hier gleich ein Wort vom Geschlecht der Hauptwörter: Gut: die Finsterniss f. das F., die Willkür f. der W., das Wohlgefallen f. der W. Aber wozu die Begräbnis f. das B. (Jo. 12, 7)?

Beim Adjectiv wird häufig die Nominativ-Endung weggelassen: ein alt Kleid, lebendig Wasser, viel Thaten, viel Sperlinge etc. Der Genitiv findet sich in folgender Bildung: kaltes Wassers, schädliches Gewinnes, träges Herzens, wo bisher n stand. Ander, anderer, andrer und euer wird in allen Geschlechtern ganz willkürlich mit oder ohne e geschrieben und declinirt. — Mein f. meiner, so auch dein und sein; für derer und deren steht nur „der". — Derselbige, derselbe, selbige ist bald geändert bald nicht ohne ersichtlichen Grund. So auch selber und selbst. (Vgl. Jo. 8, 14. V. 28. V. 42. — 14, 10. 17. 5. Gal. 6, 4 und viele; unter 41 gezählten Stellen steht 16mal selber und 25mal selbst.). — Das Reflexivum ist nur Phil. 3, 21 richtig mit „sich" wiedergegeben: „damit er kann auch alle Dinge sich (f. ihm) unterthänig machen;" sonst ist die alte Weise beibehalten (cf. Mt. 12, 26. 14, 15. 27, 42. Jo. 1, 29. 1. Co. 7, 13. V. 37.), weshalb diese Aenderung wesentlich an ihrem Werthe verliert. —

Beim Zahlenwort finden wir bald „eins" bald „eines;" für „zwei" ist die alte Geschlechts- und Casusunterscheidung wieder eingeführt.

Am meisten Willkür hat sich das Verbum gefallen lassen müssen. Die 2 und 3. Pers. Sing. und die 2. Pers Plur. werden mit und ohne e geschrieben, wie es beliebt hat, denn andere Gründe sind nicht zu finden. Nur einige Beispiele: Jo. 21, 17: Du weisst alle Dinge, Du weissest, dass ich Dich lieb habe. (cf. Mt. 4, 9. 26, 53. Jo. 3, 8. V. 10. 19, 10. 13, 7 und 16, 30) Ro. 2, 22: Du sprichst - Du brichest. Jo. 16, 30: Du

bedarfest. 21, 18: Du warest. — Jo. 19, 13: er heisst — V. 17: er heisset. Jo. 6, 56: wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir; man flickt, er sitzet. — 1. Cor. 11, 17: dass ihr zusammenkommet — V. 34: auf dass ihr zusammenkommt. V. 18: wenn ihr zusammenkommt — V. 20: wenn ihr nun zusammenkommet etc.

Aehnlich ist im Imperfectum: heilete und heilte, rührete und rührte, folgete und folgte, hörete und hörte und unzählbare andere. — Richtig nur: Lc. 5, 7: sie sanken f. sie sunken. Desgl. im Imperativ. Schreib, heb' dich, hau sie ab — aber auch Stecke! Lc. 10, 28: thue das, so wirst du leben. V. 37: gehe hin und thu desgleichen. Sogar Lc. 24, 29: Bleib bei uns (f. bleibe, denn es will Abend werden. — Mt. 10, 7. 8 f.: Gehet — predigt — sprecht — machet — reiniget, und viele. Wunderlich ist der Gebrauch von „ich habe od. habe ich" mit einem Particip. Nur vor „ich" wird „hab" gesetzt, also „hab ich" gesagt, doch habe ich unter 27 Stellen, worunter 14mal „hab ich" zu finden, 3 Stellen mit „habe ich" getroffen; sonst wird das e vor Vocalen nicht ausgeworfen. Consequenz ist nicht darin zu entdecken, vergl. z. B. Jo. 16, 33: solches habe ich mit euch geredet; 1. Joh. 2, 26: solches hab ich euch geschrieben; und 2. Co. 11, 25: dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, Tag und Nacht hab ich zugebracht etc. —

Ebensowenig ist in der Bildung des Particip. Perfecti Pass. Sicherheit zu merken: gerechtfertiget und verdammt, gekehret und geschmückt, gekreuziget und gelegt — finden sich in demselben Vers vereinigt. 2. Co. 7, 9: 2mal betrübt, das 3. Mal betrübet. Ständig heisst es dabei „offenbaret" und „worden" mit Weglassung der Vorsilbe ge. Bald heisst es „erkannt" bald „erkennet"; bald verordnet bald verordenet; 2mal: gesegenet (wie auch „segenest.). Selbst die adjectivischen Participp. behalten das e bei: ein geneiget Gemüth, ein verkehreter Sinn.

Geändert ist endlich noch „sammeln" in „sammlen" und „trauern" in „trauren."

Es ist bereits daran erinnert worden, wiefern sich bei Beurtheilung dieser Veränderungen grammatische Richtigkeit mit euphonischem Takt verbinden müssen. Ja, in Rücksicht auf die kirchliche Bestimmung der Bibel, laut und weithin verständlich auch in grossen Kirchenhallen vorgelesen zu werden, wird dem euphonischen Interesse ein weiter Spielraum eingeräumt werden müssen; allein auch hier gilt es, nicht Willkür, sondern sicheren Takt zu beweisen, — und der ist ebenso sehr zu vermissen, wie andern Falls etwa grammatische Gewissenhaftigkeit. Man siehe zu, wie Stier und Bunsen bis in diese Kleinigkeiten hinein mit Ueberlegung und feinem Geschmak verfahren sind, und man wird die Mangelhaftigkeit dieser Arbeit sowenig zu begreifen, wie zu entschuldigen vermögen.

Wir kommen zu den eigentlichen Uebersetzungsänderungen, die sich zusammenstellen lassen, soweit sie auf die Wortlehre, auf die Satzlehre formell, materiell aber, soweit sie auf eine Aenderung des ganzen Sinnes sich beziehen.

Der Behandlung des bestimmten und unbestimmten Artikels ist unzweifelhafte Sorgfalt gewidmet, 13 Stellen wären zu nennen, deren Berichtigung Lob verdient, obwohl sie zum Theil nur untergeordneter Art sind. Mt. 5, 35: sie ist des grossen Königes Stadt (*τοῦ μεγάλου βασιλέως* — Luth.: eines), auch Stier und Bun. An 3 Stellen im Jo. wird *ὁ προφήτης* von Luth. mit „ein Prophet" übersetzt; wo „der" eingetreten ist, (1, 21 und 25. 7, 40). Jo. 12, 13: „Gelobt sei der da kommt etc. — Der König von Israel" (*ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου βασιλεὺς τοῦ 'Ισρ.* —

ein König Luth.; aber es ist ὁ ἰρχ. βασιλεύς zu beziehen). 6, 32: τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ: Das Brot vom Himmel (Luth. Brot). — Ro. 10, 19: ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει: über dem, das nicht ein (mein Luth.) Volk ist; so auch St.; Mey. und Bun. „ein Nicht-Volk," — populärer vielleicht noch: „das gar kein Volk ist." — Lc. 18, 11: ich danke Dir Gott, dass ich nicht bin, wie die andern Leute (οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων — Luth. wie andere Leute. Der Seitenblick auf den Zöllner, der darin liegen könnte, findet nachher noch seinen Ausdruck). Die ganz unwesentlichen Stellen bedürfen der Ausführung nicht (Ro. 5, 7. 2. Thess. 2, 4. 1. Jo. 1, 6. 2, 9. 11.) — Zwei Veränderungen dagegen sind verwerflich: Mt. 7, 9: so ihn sein Sohn bittet um's Brot (ἄρτον), und Lc. 22, 27: ὁ διακονῶν ein Diener, während es sich bestimmt auf V. 26 zurückbezieht.

Auch bei der Wiedergabe der Numeri finden sich gute Besserungen, aber dagegen auch viele, wenn nicht mehr, wo eine Berichtigung geboten gewesen wäre, ohne dass sie geschehen ist.

Der Sing. ist richtig für den Plur. gesetzt in 9 Stellen. Mt. 3, 8 z. B. thut rechtschaffene Frucht (καρπὸν) der Busse. Dagegen Jo. 12, 24: πολὺν καρπὸν: viel Früchte wie bei Luth. gelassen, wo Stier und Bun. den Sing. setzen. Die übrigen Stellen sind Mt. 13, 30. 34. 54. Jo. 11, 2. (cf. Lc. 7, 37 f.). Jo. 8, 44. (cf. Ro. 1, 25). 2. Thss. 2, 2. — Falsch geändert sind 4 Stellen: Mt. 13, 32: πάντων τῶν σπερμάτων: von allem Samen. 2. Co. 5, 11: ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν: in eurem Gewissen, und ähnlich Lc. 24, 38. Ro. 5, 5.

Umgekehrt ist der Plur. an Stelle des Sing. richtig eingekommen in 5 Stellen: Jo. 16, 25: durch Sprichwörter. 1. Co. 7, 19: Gottes Gebote. Eph. 2, 1: Uebertretungen. 1. Petr. 3, 7: Gebete. 1. Jo. 5, 15: Bitten (τὰ αἰτήματα, wofür Bun. doch besser „das Erbetene" hat). — Falsch dagegen sind hier 10 Stellen: Jo. 12, 35 und 1. Jo. 2, 11: ἡ σκοτία: die Finsternisse. Jo. 1, 5 hat allerdings Canstein: „die Finsterniss haben," aber daraus ist nicht zu schliessen, dass sonst die „Finsterniss" bei Luth. Plur. sei, denn in den ersten Stellen steht Singul. verbi. Ferner Eph. 5, 19: in euren Herzen, wo der Plur. textkritisch nichts weniger als sicher ist, so dass eine hier singulär auftretende Textänderung völlig unbegründet ist. 1. Co. 14, 2. 13 und 14 wird γλώσσῃ λαλεῖν = γλώσσαις λαλεῖν, wie V. 4 u. 5, genommen, während Luth. die Numeri mit Recht unterscheidet. — 1. Thss. 3, 4: θλίβεσθαι: Trübsale erleiden, wo Luth. Stier und Bun. den Sing. haben. — Dann Mt. 7, 14: ὀλίγοι εἰσίν: wenig ist ihrer, die ihn finden (für wenige sind etc.) und endlich Jo. 2, 6: und gieng in je einen Krug 2 oder 3 Mass; es müsste wenigstens gesagt werden: „es ging."

Auch hinsichtlich der Casus sind Aenderungen beliebt worden sowohl im Verbalgebrauch, als auch in Verbindung mit Präpositionen. — Was den Verbalgebrauch betrifft, so ist zu bemerken: ich kenne des Menschen nicht (für „den": οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον — wie Luth. Stier und Bun.), wofür sich gar kein Anhalt bietet. Mehr Schein hat 1. Thss. 2, 7: gleichwie eine Amme ihrer Kinder pfleget (f. ihre — Lth. Bun.); Luth. sagt ja allerdings auch „pflege sein;" aber er brauchts eben, wie heute noch allgemeine Sitte sein dürfte, promiscue. Wozu also hier so peinlich! Constant wird „rufen" c. Dat. construirt z. B. Jo. 11, 28: der Meister rufet Dir: φωνεῖ σε (es liegen ausserdem noch 7 Stellen vor: Mt. 27, 47. Jo. 18, 33. 1, 48. 2, 9. 4, 16. Lc. 15, 6 und 9). An sich ist ja der Gebrauch berechtigt, aber bei sämmtlichen angemerkten Stellen bringt er einen entschieden falschen Nebenbegriff in den Sinn. — So ist auch zu verwerfen

1. Thss. 5, 27: dass ihr diese Epistel lesen lasset allen heiligen Brüdern (alle heiligen Brüder — Luth.), obwohl Stier diesen Gebrauch bereits acceptirt hat. — Ferner: 1. Co. 15, 32: was hilft michs, wo Luth. richtig mir hat, auch Stier. Unnöthig erscheint es, (Mt. 7, 24: den vergleiche ich einem klugen Manne (so Luth. Stier und Bun.) in „mit einem klugen Manne" zu vertauschen. — Nur eine Aenderung erscheint hierbei als Besserung: Gal. 5, 26: lasset uns nicht eiteler Ehre geizig sein einander zu entrüsten (für untereinander) mit Stier, Bun., — und diese ist nicht von Bedeutung.

Aehnliche Erscheinungen bietet der Gebrauch der Casus bei Präpositionen dar; sich verwundern, sich freuen, erschrecken über einer Sache (Mt. 7, 28. 2 Co. 2, 3. Lc 5, 9 etc.) hat Stier wohl auch, Bun. und Mey. ziehen aber den Accus. vor, und wirklich Mt. 22, 33 lesen wir auch: sie entsetzten sich über seine Lehre." — Richtig sind zwar folgende Aenderungen: Mt. 21, 14: es giengen zu ihm in dem Tempel (ἐν τῷ ναῷ — Luth. in den T.) 26, 3: da versammlen sich die Hohenpriester etc. in den Palast (εἰς τὴν αὐλὴν — Luth. in dem P.) und 1. Co. 14, 23: zusammenkommen an einen Ort (ἐπὶ τὸ αὐτό — Luth. an einem O., welches letztere Stier beibehalten hat). Aber es gibt sehr viele Stellen, wo dieser strengere Gebrauch nicht beibehalten, wo also nicht geändert worden ist; und dann sind solche einzelne Besserungen eben doch nur willkürliche Ausnahmen, die auf die Arbeit selbst kein gutes Licht werfen. Am Ende ist doch auch in den letzten Stellen der Accus. mehr griechisch als deutsch gedacht. Wenn z. B. die alte Redeweise in Galiläa gehen, in Macedonien reisen etc. sonst überall beibehalten wird, so haben die älteren Drucke, auch die bisherigen Cansteinschen, doch immer noch den Vorzug, dass sie Galiläam, Macedoniam etc. setzen, während die „Revidirte Ausgabe" überall die Nominativform beibehält, wodurch leicht Unklarheit entsteht. — Nicht zu billigen dagegen sind folgende Aenderungen: Jo. 4, 14: wer aber des Wassers trinken wird (ἐκ τοῦ ὕδατος — Luth. und Buns. das Wasser), so auch Stier. Will man nicht mit Bun. bei Luth. bleiben, so setze man wenigstens „von dem Wasser," wie Mey. bereits in seiner Version. Jo. 4, 45: was er zu Jerusalem auf's Fest gethan hatte (ἐν τῇ ἑορτῇ — Luth auf dem Fest; so auch Buns., während Stier den Accus. aufgenommen hat.). — Kaum zu billigen dürfte die Correctur in Gal. 2, 9 sein: „dass wir unter die Heiden, sie aber unter die Beschneidung predigten." (Luth. hat den dat. unter den Heiden etc.). Zwar steht εἰς im Text, aber ohne Zeitwort, und das ergänzte „predigten" erlaubt im Deutschen nur mit einer merklichen Härte den accus. Stier behält daher den dat. bei. Buns. ergänzt „wirken sollten" c. dat. Mey. will εὐαγγελισώμεθα (mit Win. Hsteri. de We.) ergänzt haben, dann müsste man wenigstens, um den εἰς gerecht zu werden, übersetzen: „dass wir das Evangelium unter die Heiden resp. Juden brächten."

Sehr häufig ist auch der öfter wiederkehrende Gebrauch von „gegen" c. dat. 2. Co. 3, 10: gegen dieser überschwänglichen Klarheit (cf. Philipp. 3, 8) Luth. hat acc., im Griechischen ἕνεκεν c. gen. und διά c. acc. Um den dat. auszudrücken und annehmbar zu machen, übersetze man dann wenigstens „gegenüber." So auch Eph. 6, 9: thut dasselbige gegen ihnen (πρὸς αὐτούς — Luth. Stier. Bun. gegen sie.) Aber das lässt sich gar nicht anwenden auf Eph. 1, 5: verordnet zur Kindschaft gegen ihm (εἰς αὐτόν — Luth. und Bun. ihn.). Wozu dann Eph. 4, 15 die Correctur: wachsen an den, der das Haupt ist (εἰς αὐτόν — Luth. und Bun. an dem)?

Es erübrigt noch, über den Gebrauch des Pronomens „es" einiges anzuführen, welches bald eingeschoben wird, wo es im Cansteinschen Luther-

text fehlt, bald weggelassen wird, wo es dort steht, bald apostrophirt angehängt wird, wo es dort ausgedrückt ist. Gut ist es beigefügt Mt 5, 13: ἐν τίνι ἁλισθήσεται: womit soll man's salzen (auch Stier und Bun.). Mt. 3, 15 und Gal. 1, 20 ist es dagegen zwecklos. Nicht zu billigen ist eine grössere Anzahl anderer Stellen, von denen ich hervorhebe 1. Co. 3, 22: alles ist's euer. 2. Co. 11, 23: ich bin's wohl mehr. In allen diesen Stellen bleiben Stier und Bun. bei dem Cansteinschen Text. In der letzten Stelle lässt Bun. auch das „bin" weg und erreicht damit sehr glücklich die ungemein triumphirende Macht des griechischen ὑπὲρ ἐγώ: „ich noch mehr!" — In einer Anzahl anderer Stellen ist es gestrichen, in denen Stier und Bun. ein apostrophirtes oder unmittelbar angeschlossenes „es" beibehalten. Allerdings fehlt da ein Pronomen auch im Griechischen; allein man muss fragen, warum nicht überall mit solcher peinlichen Genauigkeit verfahren worden ist, zu schweigen von anderen wünschenswertheren Genauigkeiten auch in dieser Hinsicht, z. B. nur eine Stelle: 1. Co. 13, 12: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην: jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich (es — Luth.) erkennen, gleich wie ich erkennet bin. Stier lässt ein apostrophirtes „es" stehen; Bun. tilgt consequent und exegetisch ganz richtig beide „es;" denn beidemale steht γινώσκω absolut. — Mit grosser Vorliebe ist das apostrophirte „es" wieder zurückgeführt, doch nicht durchgängig; aber oft auch wenn es schlecht lautet, z. B. Du sagt's; ja selbst wenn es geradezu falsch ist: Mt. 14, 9: da befahl er's ihr zu geben," wo zwischen „er" und „es" bei Canstein ganz richtig und nothwendig ein Komma steht.

Die Satzlehre gibt wenig Veranlassung zu Bemerkungen; im Allgemeinen ist die Lutherische Wortstellung beibehalten mit Ausnahme einiger weniger auf Inconsequenz beruhender Fälle, die zum Theil überflüssig, zum Theil übertrieben penibel sind. Zur Charakteristik derselben führe ich an Jo. 13, 21: Da solches Jesus gesagt hatte für da Jesus solches gesagt hatte. Am meisten für sich hat noch 1. Co. 9, 3: also antworte ich, wenn man mich fraget, — welches Luth. gegen den Grundtext umgekehrt hat.

Auch der Satzbau zeigt einzelne solche sprachliche Gewissensregungen, aber ohne dauernden Erfolg. Mt. 13, 31: Das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und säete (es — Luth.) auf seinen Acker;" es müsste wenigstens „säete" ans Ende gesetzt werden. Stier und Bun. behalten Luth.'s Uebersetzung bei und V. 33 vom Sauerteig sowie V. 44 vom Schatz im Acker thut dies auch die „Revidirte Ausgabe." Dagegen sind beibehalten z. B. die Juden — da sie sahen — folgten sie. Ein Weib, wenn sie gebieret, so hat sie. Die Heiden, die — dieselbigen, dieweil — sind sie.

Doch es ist Zeit zu den sachlichen Sinnänderungen überzugehen. Es würde ebenso undankbar zusammen zu stellen, wie unfruchtbar zu lesen sein, wollte man Alles und Jedes ans Licht ziehen, was bei gewissenhafter Prüfung aufstossen muss. Es wird genügen das Wesentlichste als Charakteristikum namhaft zu machen.

Um mit den Evangelien (Mt. Jo. und die Perikopen des Mc. und Lc.) zu beginnen, so dürften etwa 23 formelle Aenderungen eingetreten sein, von denen aber höchstens 4 der Erwähnung werth sind: Mt. 8, 9: denn ich bin ein Mensch, (dazu — Luth.) der Obrigkeit unterthan, und wenn (noch — Luth.) ich sage etc. 27, 43: εἰ θέλει αὐτόν: hat er Lust zu ihm (lüstets ihn — L.) Jo. 5, 32: ich weiss, dass das Zeugniss wahr ist, das er (hat Luth. nicht) von mir zeuget; und besonders 20, 1 (cf. Mc. 16, 2) an dem ersten Tage der Woche (an der Sabbather einem — L.). — Zu billigen

sind auch folgende Stellen in sachlicher Hinsicht: Mt. 8, 32: κατὰ τοῦ κρημνοῦ: von dem Abhang (mit einem Sturm — L.) 26, 12: πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν: dass sie mich zum Grabe bereite (dass man mich begraben wird — L.). Lc. 14, 8: ἐντιμότερος: ein Vornehmerer (Ehrlicherer — L. St.: Ehrbarerer. B. Angesehenerer.). 16, 3: σκάπτειν οὐκ ἰσχύω: graben kann ich nicht (auch St. und B. Luthers „mag" ist jedenfalls gleich „vermag," wie „es hält sich" f. „es verhält sich." (Ro. 5, 15. 1. Co. 14, 7). 19, 42: ὅτι εἰ ἔγνως καὶ σύ, καίγε ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ, τὰ πρὸς εἰρήνην σου: wenn doch auch du wüsstest zu dieser deiner Zeit, was etc. (wenn du es wüsstest, so würdest du auch bedenken etc. L.). Jo. 4, 24: Gott ist Geist. Jo. 7, 35: will er zu den Zerstreuten unter den Griechen gehen? für unter die Griechen, die hin und her zerstreut liegen (εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλ.). 13, 2: δείπνου γενομένου: bei (nach — L.) dem Abendessen.

Dagegen liegt auch eine ganze Anzahl zum wenigsten höchst nebensächlicher, selbst unrichtiger Correcturen vor: sie haben 3 Tage bei mir beharrt f. verharrt (L. St. B.); Selig sind, die das Wort Gottes hören etc. aufstünde f. auferstünde; ein Stück von gebratenem Fisch und Honigseims ἀπὸ μελισσίου κηρίου — (Honigseim — L. St. B. etwas Honigseim Mey. am besten); seine Güter austhuen f. einthuen, eins so unverständlich wie das andere. (S. und B übergeben: παρέδωκεν). Jo. 6, 7: Groschen f. Pfennige — ganz singulär; „so ich aber gehe" f. hingehe Jo. 16, 7, während 14, 2 und 3 die lutherische Form beibehalten wird. — Jo. 21, 4: da es jetzt Morgen war (ward — Luth., was im Interesse der Geschichte zu schützen ist).

Die Perikopen der Apostelgeschichte bieten nur 4 Stellen dar. Die wichtigste ist Act. 2, 3: καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν: und es erschienen ihnen Zungen zertheilet, wie von Feuer, und er setzte sich auf etc. (Luth: und man sahe an ihnen die Zungen zertheilet, als wären sie feurig, und er setzte sich etc. — Stier: und es erschienen ihnen wie zertheilete Zungen Feuers, und es setzte sich etc. — Buns. und es erschienen ihnen zertheilete Zungen, wie Feuerzungen, und auf einen Jeglichen unter ihnen setzte sich eine. Ist nicht die letztere die klarste und anschaulichste Uebertragung?). Das „er" der „Revid. Ausg." ist trotz Luth. unrichtig, es ist kein Subject da, worauf es sich bezöge; ἐκάθισε hat vielmehr dasselbe Subject, wie ὤφθησαν, nur im Singular gedacht. — Gut, doch wenig von Bedeutung ist 12, 1: um dieselbige Zeit legte Herodes die Hände an, etliche von der Gemeinde zu peinigen (mit Mey.) gegen Luth.: legte die Hände an etliche v. d. G., zu peinigen (St. und Bun.: sie zu peinigen.). 1, 15: zu Hauf f. zu Haufen ist, abgesehen davon, dass es im Text keinen Anhalt hat, ganz werthlos. Falsch aber 10, 39: an ein Holz gehangen f. gehänget. (Hängen wird gleich henken gesetzt Mt. 27, 5; aber Act. 1, 18 wird auch sich erhenken beibehalten).

Reicheren Stoff finden wir im Römerbrief. In formeller Hinsicht dürften 4 Stellen hervorzuheben sein von zehnen. 7, 2: γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ: dieweil der Mann lebet, ist sie an ihn gebunden durch das Gesetz (St. und B.) Luth. ist sie verbunden an das Ges. — ib. V. 3: ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ (Luth.: wo sie nun bei einem anderen Mann ist): wo (besser wenn) sie nun eines anderen Mannes (vielleicht einzuschieben „Weib") wird (St. und B.). Sind diese beiden anzuerkennen, so doch nicht 7, 21: εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ κτλ. (Luth.: so finde ich nun in mir ein Gesetz etc.): so finde ich mir nun ein Gesetz etc. (St.) Bun.: „so finde ich nun das Gesetz, dass mir, der ich das Gute thun will, das Böse anhanget" — übersetzt wohl am deutlichsten und daher auch am richtigsten diese sehr bestrittene Stelle.

Jedenfalls zu verwerfen ist 1, 19: „denn das (gesperrt gedruckt) man weiss dass Gott sei.“ Wenn das kein Druckfehler ist. so ist es jedenfalls ein ganz unexegetisches und unsprachliches Fündlein, durch welches die schwierige Stelle für den Volksverstand noch unklarer wird.

Von den 10 sachlichen Berichtigungen hebe ich 9 hervor: 4, 12: und wurde auch ein Vater der Beschneidung, derer, die nicht allein von der Beschneidung sind, sondern auch wandeln in den Fusstapfen etc. (Luth. nicht allein derer, die — sondern auch derer etc.) 8, 3: und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und der Sünde halben (περὶ ἁμαρτίας) und verdammte die Sünde im Fleisch (π. ἁ. von Luth. am Ende mit „durch Sünde“ wiedergegeben). 11, 8: πνεῦμα κατανύξεως: Geist des Schlafs (Luth.: einen erbitterten Geist.). 11, 15: denn so ihre Verwerfung (ἀποβολή — Luth. Verlust) der Welt Versöhnung ist, was wird ihre Annahme (πρόληψις) anders sein, denn Leben von den Todten (ζωὴ ἐκ νεκρῶν). Luth.: was wäre das anders (ohne πρόληψις), denn das Leben von den Todten nehmen. 12, 7: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως: dem Glauben gemäss (Luth. ähnlich.) 13, 11: sintemal unser Heil näher ist, denn da wir gläubig wurden (St. B. Mey.). Luth. es glaubten. 15, 16: ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον: priesterlich zu warten des Evangeliums (Luth.: zu opfern; am besten Mey. priesterlich verwaltend.). Auch 2, 12: ἐν νόμῳ ἥμαρτον: unter dem Gesetz (Luth. am) wird weil im Gegensatz zu ἀνόμως von Bun. „mit dem Ges.“ wohl am besten wiedergegeben; τὴν φυσικὴν χρῆσιν (1, 26) mit „den natürlichen Brauch“ f. Gebrauch (Luth. St. Bun.) zu übersetzen, erscheint verwerflich.

Die Korintherbriefe weisen die höchste Zahl von Aenderungen auf, etwa 46. Von 10 formellen sind jedoch nur 5 der Erwähnung werth. 1. Co. 15, 44: ist ein natürlicher Leib, so etc. (Luth: hat man einen etc. — Buns. gibt es etc.). 2. Co. 7, 6: παρουσία: Ankunft f. Zukunft des Titus. Ueberflüssig sind: 2. Co. 8, 14: wo das zweite περίσσευμα „Ueberschwang,“ das erste „Ueberfluss“ übersetzt wird ohne jeglichen Grund. ib. V. 19: συνέκδημον ἡμῶν: zum Gefährten unsrer Fahrt f. zu unserem Gefährten. Verwerflich 11, 26: ἐν κινδύνοις: in Fährlichkeit (mit Stier) f. Gefahr (L. — Bun. und Mey. Gefahren.

In sachlicher Beziehung findet sich viel Gutes, aber nicht eben von wesentlicher Bedeutung, im ganzen 31 Aenderungen, 10 wesentlichere Berichtigungen mögen hier eine Stelle finden. 1. Co. 8, 6: εἰς αὐτόν: zu ihm (L. in ihm.). — 9, 6: haben allein Barnabas und ich keine Macht, nicht zu arbeiten (τοῦ μὴ ἐργάζεσθαι — L. solches zu thun.) — 10, 2: εἰς τὸν Μωϋσῆν: auf Moses getauft (Luth. unter.) 13, 5: (ἡ ἀγάπη εὐλογίζεται τὸ κακόν: sie rechnet das Böse nicht zu (trachtet nicht nach Schaden — Luth.). — 14, 12: trachtet danach, dass ihr alles reichlich habet, auf dass ihr die Gemeine bessert — hat Luth. gegen den Grundtext und den Sinn umgekehrt. — 14, 27 f. So Jemand mit Zungen (? γλώσσῃ) redet, so seien es ihrer zween oder auf's meiste drei, und einer um den andern, und einer lege es aus. Ist aber kein Ausleger da etc. (so auch St. und Mey. — Luth. beginnt den Nachsatz mit: „so lege es einer aus“ und fährt fort: „Ist er aber nicht ein Ausleger,“ — welches letztere Buns. beibehält.) — 15, 45: der erste Mensch, Adam, (ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀ. εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν ist gemacht in's natürliche Leben — Luth.) ward zu einer lebendigen Seele, und der letzte A. zum Geist, der da lebendig macht (in das geistl. Leben — L.); 2, Co. 4, 2: und gehen nicht mit Schalkheit um, sondern mit Offenbarung beweisen wir uns f. sondern mit Offenbarung und beweisen etc. — 5, 6: „so wallen wir (ἀπὸ τοῦ κυρίου — dem Herrn,

Luth.) fern von dem Herrn.“ — 6, 11 und 12: unser Herz ist weit (πεπλάτυνται — ist getrost, Luth.). Ihr habt nicht engen Raum in uns; aber eng ist's in euren Herzen — f. Luthers: unserthalben dürft ihr euch nicht ängsten. Dass ihr euch aber ängstet, das thut ihr aus herzlicher Meinung. — Ganz unnöthigerweise ist 1. Co. 14, 16: οἶδε: er verstehet (auch Stier und B.) in er weiss umgewandelt, und 2. Co. 2, 1: ich dachte bei mir f. ich gedachte bei mir gesetzt. — Jedenfalls ganz unstatthaft ist es, dass 1. Co. 4, 8 das ganze Sätzchen: „ihr seid schon reich geworden,“ welches nothwendig in die Steigerung des Verses gehört, ohne allen Anhalt in Handschriften gegen Luth. Stier, Buns. und Mey. weggelassen ist. Auch die Textänderung in 1. Co. 8, 8: „aber die Speise fördert uns vor Gott nicht. Essen wir, so werden wir darum nichts weniger sein,“ wobei wiederum ein Satz ausgefallen ist, ist ein kritischer Gewaltakt. Nach den besten Lesarten mit Buns. und Mey. muss der Vers lauten: „Essen wir nicht, so werden wir darum nichts weniger sein; essen wir, so werden wir darum nichts besser sein,“ — also nur eine Umstellung der beiden Lutherschen Sätze ist zulässig. — Was sagt man endlich zu 1. Co. 14, 11: „So ich nun nicht weiss der Stimme Deutung, (ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος, καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος — undeutlich — Luth.) werde ich undeutsch sein dem, der da redet, und der da redet, wird mir undeutsch sein! Ist das Ernst? dann muss der Franzose wohl „unfranzösisch,“ — der Engländer „unenglisch“ in seine Uebersetzung schreiben?

Der Galaterbrief hat nur 2 wesentliche Berichtigungen, die zu loben sind: 3, 1: welchen Jesus Christus vor die Augen gemalet war, als wäre er unter euch gekreuziget f. und jetzt unter euch gekreuziget ist. — 4, 25: Ἄγαρ συστοιχεῖ τῇ Ἱερουσαλήμ: kommt überein mit f. langet bis Jerusalem. — Singulär und darum bedeutungslos ist 5, 21: das Reich Gottes erben f. ererben; an den übrigen 12 mir bekannten Stellen im Neuen Testament ist „ererben“ beibehalten. — Falsch ist 3, 13: Verflucht ist, der am Holz hanget f. hänget. An etwas hangen wird nur übertragen gebraucht. — Vergl. noch das Praeter. in 3, 8: verkündigte.

Der Epheserbrief hat mehr Aenderungen erlitten: zu billigen sind 3 wesentlichere 5, 16: ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν: kaufet die Zeit aus f. schicket euch in die Zeit. — 6, 15: „als fertig zu treiben das Evang. des Friedens.“ Luth. fügt hinzu „damit ihr bereitet seid,“ wodurch aber ἐν ἑτοιμασίᾳ doppelt ausgedrückt erscheint. — 3, 19 ist die in den Cansteinschen Ausgaben gleichsam als Keri untergesetzte Uebersetzung Luthers zum Kethib erhoben und umgekehrt. — Nicht zu billigen dagegen ist eine Reihe anderer Aenderungen, etwa 6, von welchen erwähnt sein sollen: eingeleibt f. einverleibt (Luth. und Buns.), ins himmlische Wesen gesetzt f. versetzt; reizet eure Kinder nicht zu Zorn (zum — L. St. und B.) Besonders 1, 9 f.: ἣν (εὐδοκίαν) προέθετο ἐν αὐτῷ: mit Beibehaltung des αὐτῷ nach Lachm. und Tischend.: „so er sich vorgesetzt hatte durch ihn.“ Luth. und hat dasselbige hervorgebracht durch ihn (auf Christum bezogen). Zu lesen ist ἐν αὐτῷ und zu übersetzen: „welches er in sich (ἐν αὐτῷ lässt Stier ganz weg) vorgenommen hatte.“ So Bun. und Mey. — Weiter V. 10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν: dass es ausgeführet würde, da die Zeit erfüllet war. (Dass es geprediget würde, da etc. — Luth. — Stier: zur Anstalt für die Fülle der Zeiten. Bun. zur Veranstaltung der Fülle der Zeiten. Sinn doch wohl: dass die Fülle der Zeiten herbeigeführt werde).

Der Philipperbrief hat nur eine wirkliche Verbesserung aufzuweisen, die der Erwähnung werth ist: 4, 9: so wird der Gott (ὁ θεός — Herr, Luth.) des Friedens mit euch sein. — 2, 4 ist allerdings auch corri-

girt: jeder sehe auf das, was (das, Luth.) des andern ist; allein wie oft sind äusserst harte Stellen dieser Art nicht geändert? Man siehe 4, 18 oder noch besser Ro. 7, 15—16: denn ich thue nicht, das ich will, sondern, das ich hasse, das thue ich. So ich aber das thue, das ich nicht will, so willige ich, dass das Gesetz gut ist; und V. 19: denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich.

Richtiger wären ungeändert geblieben 3 Stellen: 2, 8: erniedrigte sich selbst — mit Weglassung des nöthigen „er," wo Luth. St. und B. „er niedrigte" lesen = er erniedrigte. Ferner 4, 18: da ich empfieng, das von euch kam: ein süsser Geruch etc. (ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν — Luth. St. und Bun. accusativisch.) — Endlich 1, 28: ἔνδειξις: ein Anzeigen. (Luth. Stier, Bun. Mey.: eine Anzeige.) Wenn dies kein Druckfehler für „Anzeichen" ist, so muss es für eine sehr gesuchte, missverständliche Anwendung einer ganz ungebräuchlichen Infinitivform erklärt werden.

Im Kolosserbrief hat die Perikope vom 24. p. Trin. 1, 9—14 2 Abweichungen, die andere keine. V. 11: εἰς πᾶσαν ὑπομονήν: zu aller Geduld (Luth. in); ist diese zu loben, so ist die andere doch mislungen. V. 9: hören wir nicht auf für euch zu beten, und bitten (προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι — Luth. und zu bitten, wie auch Stier und Buns. beibehalten, da αἰτούμενοι nicht Verb. finit. ist.)

In den Thessalonicherbriefen finden sich 6 annehmbare, 4 verwerfliche Aenderungen. Von den ersteren nenne ich 3: 1. Thess. 2, 3 hat Luth. zweimal ἐξ mit „zu" übersetzt, was in „aus" umgesetzt ist. ib. V. 5: ἐν προφάσει πλεονεξίας: mit verstecktem Geiz (Luth. noch den Geiz gestellet); am besten Bun. „mit habsüchtiger Verstellung." — 2. Thss. 2, 7: es reget sich schon das Geheimniss der Bosheit (Luth. die Bosheit heimlich: τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας.) Von den letzteren siehe: 1. Thss. 4, 5: ἐν πάθει ἐπιθυμίας: in der Brunst der Lust (Luth.: Lustseuche. Buns. in begehrlicher Lust; am besten wohl Mey. „in wollüstiger Leidenschaft."). Und 2. Thss. 3, 17: τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου: mit meiner Hand: Paulus. (Luth.: mit meiner Hand Pauli.) Col. 4, 18 aber werden genau dieselben Worte übersetzt: „mit meiner des Paulus Hand" — wie Bun. beidemale übersetzt.

Die Weihnachtsperikope Titus 3, 4—7: bringt uns eine neue Willkürlichkeit; V. 6: durch Jesum Christ (Luth. Christum), welche Form 12mal ohne alle Nothwendigkeit eingekommen ist.

Der Philemonbrief hat keine Aenderung erfahren.

Der 1. Petrusbrief einige gute. 3, 18: ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ: auf dass er uns zu Gott führete (Stier brächte) Luth. hat: uns Gott opferte; am besten Buns. „Gott zuführte." — 3, 20: die vor Zeiten nicht glaubten, da Gott harrete und Geduld hatte (Luth. die etwa nicht glaubten, da Gott einsmals harrete etc.). Zweifelhaft ist 2, 24: welcher unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz (ἀνένεγκεν ἐπὶ τὸ ξύλον — Luth. geopfert auf dem Holz, so auch Stier. Buns.: getragen auf dem Holz, indem wenigstens das einfache „getragen" bei Buns. vorzüglicher zu sein scheint. — Jedenfalls ist sprachlich unrichtig 3, 12: das Angesicht des Herrn siehet auf die da Böses thun. Luth. St. und Bun. haben „so," welches für „welche" stehen kann und ein Komma vor sich erlaubt, während bei „da" dies nur mit einer gewissen Härte möglich ist.

In der Perikope vom 26. p. Trin. 2. Petr. 3, 10: ist vor Hitze schmelzen f. zerschmelzen gesetzt, was nicht zu billigen ist, da nur durch das

zerschmelzen die gänzliche Vernichtung ausgedrückt wird, die in καυσόμενα λυθήσονται liegt.

Im 1. Johannesbrief finden sich 6 Aenderungen, von denen 4 zu billigen sind, zu nennen bedarfs nur 1, 5: dass Gott (ein — Luth.) Licht ist. 5, 6: ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια: denn der Geist ist die Wahrheit (so auch Bun. und Mey., der noch kräftiger „weil" anwendet) Luth. dass der Geist Wahrheit ist — so auch Stier, aber gegen die Satzbeziehung. — 2, 23: Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennet, der hat auch den Vater." Den letzten Satz hat Luth. (auch Stier) nicht; er ist aber kritisch sichergestellt. Warum hat man nun nicht öfter an kritisch sichergestellte Abweichungen vom lutherischen Text die berichtigende Hand angelegt? Warum ist der bekannte Vers 1. Jo. 5, 7 nicht gänzlich getilgt? Es wird zwar mit Sternchen unterm Text angegeben: „Die eingeklammerten Worte fehlen in der Uebersetzung Luthers und sind ihr erst später beigefügt worden." Allein erstlich stehen die Klammern resp. Sternchen am Ende falsch; sie müssten vor „im Himmel" und nach „auf Erden stehen" während hier „auf Erden" noch mit zum ursprünglichen Text gerechnet wird. Der Text lautet also richtig: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες· τὸ πνεῦμα κτλ. Zweitens aber: haben die Herren Revisoren nicht gewusst, was Huther in Meyers Commentar berichtet? dass nämlich nicht sowohl nach Luth. die betr. Worte in seinen Text erst eingeschlichen sind, dass vielmehr sogar Luth. selbst die Worte zuerst aus dem Text ausgemerzt hat, wobei er spricht: „Es scheint, als ob dieser Vers von den Rechtgläubigen wegen der Arianer eingerückt worden, welches doch nicht eben füglich geschehen ist, weil er nicht von den Zeugen im Himmel, sondern von den Zeugen auf Erden redet hier und da!" Warum nicht hier Luther folgen und den unrechten Vers einfach tilgen? Ja, wenn es keine dogmatischen Liebhabereien gäbe!

Die anderen Johannesbriefe bieten nichts Besonderes dar.

Die Perikopen des Hebräerbriefs haben 2 gute Aenderungen erhalten: 1, 7: er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen (Luth. ohne „zu"). 9, 11: eine Hütte, die nicht von dieser Schöpfung ist (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως — nicht also gemacht ist, L. — Bun. und Mey. noch deutlicher: „die nicht dieser Schöpfung angehört.") 11, 1: Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht etc. und nicht zweifeln — ist eine schlechte Correctur; es müsste wenigstens „Zweifeln" heissen, doch ist auch dem noch die Lutherische Fassung vorzuziehen.

Die Perikopen des Jakobusbriefes bieten nur eine Aenderung dar: 1, 17: Wechsel des Lichts und der Finsterniss (Luth. ohne „der").

Aus den Perikopen der Offenbarung liegen noch 2 Veränderungen vor, 21, 3: ἰδοὺ, ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ: siehe, die Hütte Gottes etc. (Luth. eine Hütte.) Weniger gut aber 12, 10: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes geworden und die Macht seines Christus (Luth. unseres Gottes seines Christus geworden.) Stier setzt „geworden" schon besser an's Ende. Buns. und Mey. setzen nach jetzigem Sprachgebrauch: „unserem Gott — und seinem Christus geworden."

Die Capitelüberschriften haben in der „Revidirten Ausgabe" eine meist ausführlichere Gestalt bekommen, als die betr. Cansteinsche Ausgabe sie enthält.

Druckfehler sind mir 7 aufgestossen. Mt. 5, 15: denn f. denen. 15, 29: am Ende und 1. Co. 16 in der Ueberschrift zweimal fehlen die Punkte. 1. Co. 15, 32: auserstehen f. auferstehen. 1. Jo. 5 in der Ueberschrift: setser f. fester. Lc. 22, 30 am Ende fehlt die Perikopen-

klammer. In der Cansteinschen Ausgabe habe ich nur Lc. 16, 1: was f. war bemerkt.

Fassen wir Alles in Zahlen zusammen, so mögen im Ganzen gegen 180 geänderte Stellen, die den Sinn mehr oder weniger alteriren, gezählt werden, wovon etwa auf Mt. 24, Jo. 16, Ro. 21, Co. 46, Gal. 8, Eph. 11, Phil. 8, 1. Petr. 5, 1. Jo. 6, die übrigen auf die Perikopen der anderen Bücher kommen. Davon mögen etwa 80 als mehr oder weniger bemerkenswerth bezeichnet werden, und von diesen wieder 40—45 als Verbesserungen gelten; die übrigen sind theils unwichtig, theils unrichtig. Es würde interessant sein, das vom evang. Oberkirchenrath den Consistorien mitgetheilte Verzeichnis der erfolgten Veränderungen einsehen und vergleichen zu können. Die hier angeführten Beispiele werden wenigstens Zeugniss dafür ablegen, dass Ref. nicht einseitig und mit Voreingenommenheit sein Urtheil sich gebildet hat.

Der Gesammteindruck ist diesem Urtheil nach kein befriedigender, da man zwar im Verhältniss wenige wesentliche Verbesserungen, dagegen viele unwesentliche und verwerfliche Veränderungen in dieser „Revidirten Ausgabe" findet. Die Mangelhaftigkeit, um nicht zu sagen Unwissenschaftlichkeit, der Arbeit tritt noch mehr hervor, wenn man bei der Vergleichung derselben mit den älteren Bibelausgaben sich Rechenschaft gibt, wie viel einer zeitgemässen, wissenschaftlichen Revision zu bessern Gelegenheit und Pflicht vorhanden gewesen wäre.

Möglichst treue Ueberzetzung des kritisch sichersten Textes — doch ohne Silbenstecherei, volksthümlich ohne Trivialität, kirchlich-euphonisch ohne falsche Salbung, unter Beobachtung der Gesetze der jetzigen Orthographie, Wortbildungs- und Satzlehre — unbeschadet der Lutherischen Grundlage, deren mustergiltiger Werth weniger in den einzelnen Worten und Formen, als vielmehr in dem Geist der ganzen Uebertragung und in der genialen Fülle und Kraft ihres Gesammtcharakters beruht — das scheinen mir die massgebenden Grundsätze bei einer solchen Arbeit sein zu sollen.

Hiernach erscheint aber diese „Revidirte Ausgabe von 1870" mehr als ein Flick- und Stückwerk, als ein Conglommerat alt- und neumodischer Weisheit und Ausdrucksweise ohne die gewinnende Einheit und Originalität eines Werkes aus Einem Gusse. Und deshalb bleibt ihr Werth unendlich weit hinter der alten Cansteinschen und vollends der ursprünglichen Lutherübersetzung, wie sie z. B. die Hildburghäuser Bibeln wieder hergestellt haben, zurück und sticht auch nur unvortheilhaft gegen die Stier'sche, wie die Bunsen'sche Uebertragung ab.

Es ist daher auch zu beklagen, dass nicht nur mit der offiziellen amtlichen Einführung dieser „Revidirten Ausgabe" so gar eilig vorgegangen worden ist, dass es sogar schon als eine allgemeine deutsch-evangelische Pflicht aufgestellt wird, gerade diese Bibelübersetzung zu verbreiten (Fliegende Blätter aus d. r. H. 1871 Nr. 4). Selten mag ein so wichtiges Werk, wie eine Revision der Lutherbibel ist, schneller zu Wege gebracht und mit solcher souveränen Machtvollkommenheit octroiirt worden sein, als dies Elaborat von 1870. Das Alte Testament schreitet rasch vorwärts, die Genesis, die Psalmen und ein Theil des Jesaias liegen bereits vor, mit dem Uebrigen hofft man in eingeweihten Kreisen bald fertig zu werden. Wie sagt doch Stier? „Wenn im Neuen Testament aus nahliegenden Gründen auch jetzt noch das Allbekannte, tausendfach Angeeignete und Verarbeitete mehr geschont und ein anderes Mass für Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Aenderns angelegt werden muss, so muss dagegen im Alten Testament, namentlich den poetischen und prophetischen Büchern, desto strenger durchgegriffen werden,

damit endlich die zum Theil wegen Mangelhaftigkeit Luthers noch von so Vielen bei Seite gelassenen Schätze für echte Bibelleser zu Tage kommen." Wir können's erwarten und halten uns in Thüringen einstweilen noch an den alten Canstein'schen Luther, bis ein wirklich besserer kommt.

Hessberg bei Hildburghausen. A. Gleichmann, Pfarrer.

Heinrici, Georg. — Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Eine Studie. Berlin 1871. 8. 192 S.

Der Zauberkreis des Gnosticismus berührt auch das Neue Testament. Es ist immer noch eine wichtige Zeitfrage, ob der Gnosticismus nicht in manchen Schriften des Neuen Testaments schon berücksichtigt sein, ja auf einige, sogar auf das Johannes-Evangelium, Einfluss ausgeübt haben sollte. Nicht in der gewöhnlichen Weise oder gar wie der katholische Georg Karl Mayer, welcher meine ganze Beweisführung für den Einfluss valentinianischer Gnosis auf den vierten Evangelisten „ein an Wahnsinn streifendes ὕστερον πρότερον" nannte (Die Aechtheit des Evangeliums nach Johannes, Schaffhaussen 1854, S. 187), geht Hr. Lic. Dr. Georg Heinrici in seiner Erstlingsschrift über diese Frage hinweg. Derselbe leugnet es nicht, dass kein andres Evangelium der Gnosis so viele Anknüpfungspuncte bietet, als das pneumatische (S. 128). „Licht, Leben, Liebe, Geist im Kampf mit Finsterniss, Tod, Welt und Fleisch, die Einigung des Absoluten und Menschlichen im Logos, alle diese Begriffe kehren in der Gnosis wieder. Es fragt sich daher, ob auch die principiellen Anschauungen, aus denen sie stammen, dieselben sind. Ist das der Fall, ist die Harmonie der Johanneischen und Valentinianischen Gnosis nicht eine scheinbare, sondern auf gleichen Grundprincipien ruhende, so verdient die letztere nicht mehr den Namen der häretischen; ist dagegen ein Gegensatz der Johanneischen und Valentinianischen Gnosis in dem Grade vorhanden, dass der gnostische Interpret die Abschwächung und Beseitigung desselben [derselben?] zu seiner Aufgabe macht, und seine Exegese der beste Beweis für den tiefen Gegensatz beider ist, so wäre damit die Annahme positiver Einwirkungen der häretischen Gnosis auf die Entstehung des Johannesevangeliums zurückgewiesen, und Herakleon wird wider Willen zu einem Apologeten des ächt christlichen Charakters desselben." Häretisch würde die valentinianische Gnosis freilich immer bleiben, auch wenn sie auf das Johannes-Evangelium Einfluss ausgeübt haben sollte. Sind denn die Häresien nicht aus dem innern Leben der Kirche hervorgegangen? Haben sie nicht, auch nachdem sie ausgeschieden waren, mehr oder weniger Einwirkungen hinterlassen? Obwohl nun Heinrici aus Herakleon das Gewünschte erwiesen zu haben meint, fragt er gleichwohl (S. 187): „Doch waren wirklich jene Anknüpfungspuncte, welche die Gnosis in der Schrift fand, rein äusserlich? Fehlt der Gnosis jede innere Berührung mit dem Geist, der die Schrift beseelt? Schon die Energie, mit der sie sich an die Urkunden des Neuen Testaments drängt, jene Vorliebe, man möchte sagen jener wahlverwandte Zug, der sie vorwiegend zu bestimmten Schriften desselben führt, gebietet Vorsicht im Urtheil, besonders da unter den hervorragenden Kennern der gnostischen Systeme viele geneigt sind, Einflüsse der häretischen Gnosis auf die Schrift anzunehmen. Baur behauptet mit Entschiedenheit das Vorhandensein directer und positiver gnostischer, und zwar Valentinianischer Elemente im Epheser- und Kolosserbrief. Hilgenfeld hat in einer Reihe von Schriften und Aufsätzen fort und fort dieselbe Ansicht vorzugsweise in Bezug auf das Johannes-Evangelium und die kleinern Paulinischen Briefe verfochten. Und es ist nicht zu leugnen, dass die universalistische Christologie des Kolosserbriefs, die einen Erlöser lehrt, in dem

„ἐκτίσθη τὰ πάντα“ und „πᾶν τὸ πλήρωμα εὐδόκησε κατοικῆσαι“ nah verwandt erscheint jener Lehre von dem Geschöpf des Pleroma, das zugleich das Band der inneren Einheit und der Erlöser der entfremdeten Bestandtheile desselben war. Ferner die eigenthümliche Verbindung der Kunstwörter πλήρωμα und αἰών im Epheser- und Kolosserbrief, die Verbindung von Christus und der Kirche unter dem Bilde einer Syzygie (Eph. 5, 23), und — ziehen wir das vierte Evangelium in Betracht — die Logologie und die Antithesen von Gott und Welt, von Kindern des Lichts und der Finsterniss, die vom Vater des Teufels stammen (8, 44), die Gegenüberstellung eines äusserlichen Gottesdienstes und einer Anbetung im Geist und in der Wahrheit (4, 21 f.): all das — wie leicht liessen sich die Beispiele vermehren — scheint uns in eine dem Gnosticismus verwandte Sphäre zu weisen. Heinrici gesteht es (S. 188) offen ein, vor einem der schwierigsten und wichtigsten Probleme der NTlichen Kritik zu stehen, dessen Lösung von verschiedenen Seiten in Angriff genommen werden kann. Gehe man von den Lehrbegriffen des Neuen Test. aus, so werde es darauf ankommen, zu erkennen, ob jene nach der Seite des Gnosticismus gravitirenden Begriffe und Ausprüche ihre zureichende Begründung in dem nothwendigen innern Fortschritt des nach klarer Darstellung ringenden Glaubens finden, der, je mehr er seiner selbst sich bewusst wurde, desto schärfere Grenzen und desto bezeichnendere Kunstwörter sich schaffen musste, oder ob sich von aussen her fremde Elemente in das Christenthum eingeschlichen haben. Doch stehe noch ein andrer Weg offen. „Die Klarlegung der charakteristischen Eigenthümlichkeiten der gnostischen Weltanschauung führt zugleich zum Eingehen auf ihre Beweismittel und ihre Terminologie. Letztere stimmt in vielen Fällen mit der NTlichen überein, erstere, soweit sie äussere waren, griffen auf die Schrift, besonders das Neue Testament zurück, ohne zu behaupten, dass die Gnosis sich diese Urkunde geschaffen. Vielmehr suchen die Valentinianer für sich nur das Recht und die wahre Methode der Schriftauslegung zu vindiciren. — Ruht nun die gnostische Denkweise auf bestimmten Grundzügen, welche das System im Einzelnen und im Ganzen bestimmen, und sind diese principiell verschieden von den Grundprincipien des Christenthums, so scheint von hier aus die Annahme einer positiven Einwirkung der Gnosis auf das Neue Test. hinfällig zu werden.“ Zu bestimmtern Resultaten, als jene aus der Erörterung nur Einer Seite des Problems sich ergebende Zurückweisung eines positiven Einwirkens der Gnosis auf die NTlichen Lehrbegriffe, meint Heinrici (S. 189) durch die äussern Data, welche seine Untersuchungen gewonnen haben, geführt zu werden. Die Valentinianische Gnosis blühte im fünften und sechsten Decennium des zweiten Jahrhunderts. Sämmtliche Häupter der Schule citiren aber die angefochtenen Theile des NTlichen Kanons in derselben Weise, wie die unbestritten ächten. Aus der Weise des Citirens ergebe sich evident, dass die Valentinianer die Schrift als eine allgemein anerkannte Auctorität benutzten, dieselbe also dieses Ansehen schon vor dem Emporkommen des Systems besessen haben müsse. „Unerklärlich aber bliebe es, wie den Kirchenvätern, welche von Anbeginn die Gnosis bekämpften, gnostische Einflüsse auf die Genesis des vierten Evangeliums, des Kolosser- und Epheserbriefs hätten verborgen bleiben können; ebenso unerklärlich, als jene, so zu sagen, naive Nebeneinanderstellung des göttlichen und menschlichen Wesens Christi im Evangelium Johannes unter der Voraussetzung erscheint, dass es sein Verfasser als Anhänger der Gnosis oder als Polemiker wider dieselbe geschrieben habe. Daher bezeugt die Schriftbenutzung der Valentinianischen Gnosis, dass das Evangelium Johannes, der Kolosser- und Epheserbrief in der ersten Hälfte

des zweiten Jahrhunderts als apostolische Schriften anerkannt und gebraucht wurden."

Es handelt sich hier hauptsächlich um das Johannes-Evangelium, welches die Valentinianer schon als anerkannte Schrift voraussetzen sollen, so dass hier von einer positiven Einwirkung der Gnosis nicht die Rede sein könne. Fragen wir, ob die Valentinianer das Johannes-Evangelium auch von vorn herein vorausgesetzt haben, und wie sie sich, sodald sie dasselbe anerkannten und gebrauchten, zu ihm stellten.

Auf die häreseologischen Darstellungen der valentinianischen Gnosis, welche auch das Johannes-Evangelium von den Valentinianern benutzt werden lassen, legt Heinrici selbst wenig Gewicht, da er in keiner einzigen das ursprüngliche System treu wiedergegeben findet. „Keiner von den Häresiologen hat es über sich genommen, von dem Stifter ausgehend, die eigenartigen Neubauten von den alten Substructionen zu sondern. Sie erfassen das System nicht in seiner historischen Genesis, sondern in seiner oscillirenden Ausbildung, die bei buntester Verschiedenheit der Schattirungen darin mit sich eins ist, dass sie absolute Auctorität beansprucht" (S. 16). „Die Relation des Irenäus giebt allerdings weniger ein Bild des Systems, als des bewegten Lebens innerhalb der Schule, die den gemeinsamen principiellen Boden für verschiedene, mit einander noch unverarbeitete Lehrbildungen bot" (S. 28). Die Relation des Hippolytus (Philosophumena) stelle eine Form des Systems dar, welche durch Philosophie und Christenthum wesentliche Neubildungen erfahren habe (S. 37 f.). Halten wir uns also nur an diese Berichte, so wissen wir noch gar nicht, ob die Valentinianer das Johannes-Evangelium auch von Hause aus anerkannt und benutzt haben. Für die Hauptfrage ist wenig gewonnen, wenn Heinrici schon hier (S. 40 f.) das Bestreben der Valentinianer hervorhebt, ihre Gnosis auf biblischen Boden zu verpflanzen, nicht das System nach der Schrift, sondern die Schrift nach dem System zu normiren, theils durch Isolirung, theils durch Umdeutung die Schrift zu beugen. Es kann vielmehr kein gutes Vorurtheil erwecken, wenn Heinrici die Gnostiker überall zu willkürlichen Schriftverfälschern machen will, auch wo sie noch Altes und Ursprüngliches bewahrt haben. Da soll Matth. 11, 27 (Luc. 10, 22) von den Gnostikern scharfsinnig corrumpirt sein (S. 56), obwohl meine Nachweissungen des Gegentheils (Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's u. s. w. S. 291 f., theol. Jahrbb. 1853. S. 215 f., Z. f. w. Th. 1867. S. 406 f.) bei Keim (Jesus von Naz. I, S. 101. II, S. 380 f.) vollständige, selbst bei Meyer theilweise Anerkennung gefunden haben. Nicht anders steht es mit dem Texte von Matth. 19, 16. 17, welchen der Valentinianer Ptolemäus in dem Briefe an die Flora voraussetzt (S. 85 Anm.). Auch da brauche ich nur auf längst gegebene Nachweisungen hinzuweisen. (Krit. Untersuchungen S. 220 f. 362. 426, theol. Jahrbb. 1853. S. 207. 235 f., 1857. S. 414 f., Novum Testam. extra can. rec. IV p. 24 sq.). Man traut vollends seinen Augen kaum, wenn man bei Heinrici (S. 60 Anm.) lies't: „Auch Tertullian ist ein Zeuge für die Benutzung und Corrumpirung des Johannes. Er theilt uns mit (de carne Christi c. 19), dass Valentinus, denn dass er es ist, geht aus dem Zusammenhang hervor, Joh. 1, 13: „welche nicht von dem Geblüt noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind," an Stelle des Plural den Singular gelesen habe: welcher ... geboren ist, um dadurch die doketische Leiblichkeit des Soter zu begründen." Heinrici muss einen ganz schlechten Text Tertullian's vor sich gehabt und sich um die Nachweisungen Sabatier's, Semler's, zuletzt von Rönsch (das Neue Test. Tertullian's S. 252 f. 654 f.) gar nicht gekümmert haben. Die Lesart ὃς οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ

ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη, ist nicht eine Fälschung der Gnostiker, welche in dem richtigen Texte ihr semen arcanum electorum et spiritalium, ihr pneumatisches Menschengeschlecht wiederfanden, sondern vielmehr der Katholiker, welche jener gnostischen Schriftauslegung nicht anders als durch eine von Tertullian, Irenäus u. A. angenommene Textänderung auszuweichen wussten. Da sieht man, dass die Gnostiker mit dem Johannes-Evangelium ihre katholischen Gegner in die Enge zu treiben vermochten.

Die Hauptentscheidung der Frage, ob die Valentinianer das Johannes-Evangelium von herein vorgefunden haben sollten, liegt in den Bruchstücken ihrer eigenen Schriften, welche Heinrici (S. 63—148) eingehend erörtert, und vor allem kommt es auf Valentinus selbst an. Es fragt sich zunächst, wann wir dessen Blüthenzeit anzusetzen haben. Nach der Angabe des Irenäus adv. haer. III, 4, 3 kam Valentinus nach Rom unter Hyginus, welcher nach Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts, 1869) frühestens 135—139, spätestens 137—141 römischer Bischof gewesen ist, blühte unter Pius (gestorben frühestens 154, spätestens 156) und blieb bis zu Aniketos (gestorben 166 oder 167). Danach kann man die Blüthezeit Valentin's nicht vor 140 ansetzen. In Aegypten kann Valentinus ja noch nicht als Häretiker anerkannt worden sein (vgl. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 92 f.), sondern erst in Rom. Heinrici (S. 10. 15) will freilich den Valentinus schon vor 140 zu den bekanntesten Gnostikern gehört, und die schöpferische Wirksamkeit der valentinianischen Schule schon um's J. 130 begonnen haben lassen. Seine Stütze für diese Behauptung ist aber lediglich der Märtyrer Justin. Derselbe habe schon um's J. 140 seine Apologie dem K. Antoninus überreicht, in welcher er c. 26 p. 70 bereits auf seine eigene Schrift gegen alle Ketzereien verweist, und erwähne in dem Dialog mit Tryphon c. 15 p. 253, welcher gleichfalls aus der Zeit nach 139 stamme, auch die Valentinianer. Da hat nach meiner Anregung (theol. Jahrbb. 1853 S. 237) Volkmar (die Zeit des Märtyrers Justin, theol. Jahrbb. 1855, S. 227 f. 412 f.) es doch wahrlich bewiesen, was auch Lipsius u. A. anerkannt haben, dass die erhaltenen Schriften Justin's erst 147—160 fallen, seine Schrift gegen alle Ketzereien also nicht vor 145 verfasst zu sein braucht. Wo will man nun in den wenigen Bruchstücken Valentin's schon eine Spur von Benutzung des Johannes-Evangelium finden? Heinrici (S. 75) wird durch die τέκνα ζωῆς αἰωνίας in einer Homilie Valentin's an die bei Paulus und Johannes häufig wiederkehrende Verbindung von τέκνα τοῦ θεοῦ (Joh. 11, 52. Röm. 8, 16) erinnert. Erinnert wird man wohl. Aber man braucht das Bruchstück Valentin's bei Clemens v. Alex. Strom. IV. 13, 91 p. 603 nur anzusehen, um sich von der hohen Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit seiner Gedanken zu überzeugen: Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν· ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης. Wie Schleiermacher sich selbst ewige Jugend zuschwor, so ruft Valentins seinen Genossen die innere Erhabenheit über Tod und Vergänglichkeit zu. Allerdings ein Seitenstück zu der johanneischen Lehre, dass, wer Christi Wort hält, den Tod nimmermehr schauen oder schmecken wird. (Joh. 8, 51. 82), dass wer an ihn glaubt, nimmermehr sterben wird (Joh. 11, 26). Wer will aber behaupten, dass Valentinus nur aus dem Johannes-Evangelium seinen hohen Gedanken geschöpft haben könnte? Derselbe hängt bei Valentinus damit zusammen, dass

auch der Erlöser nichts Vergängliches an sich hatte (Epi. ad Agathopodem bei Clemens v. Alex. Strom. III, 8, 59 p. 538 *τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν*). Der Begriff von Kindern ewigen Lebens aber ist eher der Schlüssel für Joh. 1, 12, 13. 11, 52, als aus diesen Stellen entnommen. Sonst schliesst Valentinus sich an die synoptischen Evangelien an, wenn er in einem Briefe bei Clemens v. Alex. Strom. II, 20, 114 p. 489 mit Anschluss an Matth. 19, 17 nach ältester Textform beginnt: *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθὸς* und von dem *μόνος ἀγαθὸς πατὴρ* schreibt. Würde der alexandrinische Clemens in den Schriften Valentin's ausdrückliche Beziehungen auf das Johannes-Evangelium wohl ganz übergangen haben?

An Valentinianus schliesst sich zunächst Ptolemäus an, welcher in dem Briefe an die Flora bei Epiphanius Haer. XXXIII, 3 sq. schon Joh. 1, 3 als Wort des Apostels anführt. An denjenigen, welche Gesetz und Weltschöpfung auf den Teufel zurückführten, rügt Ptolemäus, dass sie das von dem Erlöser Gesagte nicht beachten, *οἰκία γὰρ ἢ πόλις μερισθεῖσα ἐφ' ἑαυτὴν ὅτι μὴ δύναται στῆναι* (Matth. 12, 25), *ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο· ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι, ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν* (Joh. 1, 3), *ὁ ἀπόστολος προαποστερήσας τὴν τῶν ψευδηγορούντων ἀνυπόστατον σοφίαν, καὶ οὐ φθοροποιοῦ θεοῦ, ἀλλὰ δικαίου καὶ μισοπονήρου.* Dass Ptolemäus am Schluss von Joh. 1, 3 *ὃ γέγονεν* zum Folgenden zieht, darf man nicht als gnostische Willkür ansehen, da es überhaupt die älteste und allein richtige Satzverbindung ist. Auf alle Fälle hat Ptolemäus, welcher so viele synoptische Christus-Worte bespricht, das Johannes-Evangelium nur nebenbei benutzt. Das kann gar nicht befremden, wenn dieses Evangelium, wie ich behaupte, seit 140 allmälig in Gebrauch kam.

Eingehende Kenntnissnahme von dem Johannes-Evangelium finden wir, da die Excerpte aus den Schriften des Theodotus doch nur eine Jugendschrift des alexandrinischen Clemens sein werden, erst bei Herakleon, dem valentinianischen Exegeten jenes Evangelium. H e i n r i c i (S. 12 f.) lässt denselben schon 150—160 blühen, ohne Rücksicht auf L i p s i u s (die Zeit des Marcion und des Herakleon, in dieser Zeitschrift 1867 S. 83 f.) zu nehmen, welcher die Blüthenzeit des Herakleon mit guten Gründen etwa 170—200 ansetzt. Die Bruchstücke des Herakleon verdienen um so mehr unsre Aufmerksamkeit, weil sie uns in das innere Verhältniss der valentinianischen Lehre zu dem Johannes-Evangelium tief hineinsehen lassen. H e i n r i c i (S. 129) fällt über Herakleon folgendes Urtheil: „Der Doppelcharakter des vierten Evangeliums, das einerseits sich der tiefsinnigsten Speculation hingiebt, andrerseits die historischen Thatsachen in reicher, lebensvoller Darstellung überliefert, fordert vom Interpreten Verständniss für die Speculation und Sinn für die Geschichte. Beides mangelt dem Herakleon, wenn er die Geschichte zur Speculation verflüchtigt und diese wieder durch willkürliche Zersetzung und Umdeutung von ihrem natürlichen Grunde löst. Die grammatischen Verknüpfungen kümmern ihn ebenso wenig als die Weisungen der Parallelstellen oder die klaren historischen Vorgänge, er secirt den Körper der Schrift mit derselben Rücksichtslosigkeit, mit welcher der Anatom seiner Wissenschaft den Leichnam dienstbar macht.“ Es fragt sich, ob dieses Urtheil über die Exegese des Herakleon, welcher doch vor allem nach dem Maastabe seiner Zeit zu beurtheilen ist, nicht zu hart sein sollte. Und vor allem fragt es sich, ob die Auslegung des Herakleon dem Geiste das Johannes-Evangelium so fern stehen sollte. Das Verdienst will H e i n r i c i (S. 136) dem Herakleon wenigstens lassen, dass er meine Erklärung des *πατὴρ τοῦ διαβόλου* Joh. 8, 44 von dem Demiurgen am schlagendsten widerlegt haben

soll. In meiner Schrift über das Evangelium Joh. S. 168 Anm. 4 meinte ich es aus der ausgebildetern valentinianischen Lehre, welche den Teufel nicht mehr als Sohn des Demiurgen darstellte, herleiten zu müssen, dass Herakleon den Vater des Teufels von der unpersönlichen bösen Natur des Teufels erklärt. Heinrici nimmt den Vater des Teufels, dessen Entdeckung in dem Johannes-Evangelium so grosses Entsetzen erregt hat, bestens an (S. 187), zieht es aber vor, nicht mit den Ophiten und ältern Valentinianern den persönlichen Demiurgen, sondern vielmehr die unpersönliche Natur des Teufels seinen Vater sein zu lassen. Hat man einmal erst den Vater des Teufels in dem Johannes-Evangelium anerkannt, so wird man sich gegen den Weltschöpfer vergeblich sträuben. Und hat Herakleon das Johannes-Evangelium bei dieser Hauptstelle besser erklärt, als die neuern Exegeten, so wird er wohl auch sonst nicht den besten Beweis für den tiefen Gegensatz der johanneischen und der valentinianischen Gnosis gegeben haben.

Zu den Excerpten aus Theodotus und der anatolischen Lehre (S. 88—127) hätte der Vf. wohl auch die Excerpta ex propheticis hinzunehmen können. Denn würde er hier noch andre ausserkanonische Schriften gebraucht gefunden haben, als Exc. ex scr. Theod. §. 2 p. 967 ein apokryptisches Evangelium und ebd. §. 67 p. 985 das Evangelium der Aegyptier (S. 123 f.). Ich meine das *κήρυγμα Πέτρου* Exc. ex proph. §. 58 p. 1004 und die Apokalypse des Petrus ebd. §. 41 p. 999 sq. §. 48. 49 p. 1000 sq. Befremden muss es auch, dass (S. 112) der Hirt des Hermas Sim. III, 9, 16 (nicht 6) noch nach der lateinischen Uebersetzung angeführt wird, da doch der griechische Text bereits vorliegt.

Bei allen Ausstellungen verkennen wir in dieser Erstlingsschrift nicht, dass der Verfasser, wenn er sich nur erst von einer gewissen Befangenheit befreit haben wird, Tüchtiges zu leisten verspricht. A. H.

A. F. Rudorff, Ueber den Ursprung und die Bestimmung der Lex Dei oder Mosaicarum et Romanarum legum collatio. Berlin 1869. 4. 32 S.

Diese in den Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin des Jahrgangs 1868 (Nr. 4, S. 265—296) erschienene Untersuchung des Hrn. Geh. Justizrathes Dr. jur. Adolf Friedrich Rudorff in Berlin, des berühmten Rechtshistorikers und Mitherausgebers der Gromatischen Institutionen, ist auch für Theologen von grossem Interesse, insofern als sie auf eine durch ihre Citate aus dem altlateinischen Pentateuch merkwürdige Schrift sich bezieht und deren Autorschaft dem Ambrosius von Mailand zuweist. In den vorhandenen 3 Handschriften „*Lex Dei* quam Deus praecepit ad Moysen" überschrieben und gewöhnlich Mosaicarum et Romanarum legum *Collatio* (oder *Variatio*) genannt, ist diese Schrift — wie der Verfasser der obigen Abhandlung anderwärts [1]) dargelegt hat — eine Concordanz göttlichen und menschlichen Rechts, im Ganzen nach der Ordnung der 10 Gebote, soweit sie das Verhältniss zum Nächsten betreffen, um die Auctorität der juristischen Orakel einer vermeintlich überlebten vorchristlichen Rechtsepoche zu brechen und die biblische Rechtsordnung als die ältere und nothwendige Grundlage der weltlichen Gesetzgebung nachzuweisen. Das göttliche Recht ist durch eine alte latein. Version des Pentateuch vertreten, das menschliche durch Excerpte aus Gaius, Papinian, Ulpian, Paulus, Modestinus, aus dem Codex Gregorianus und Hermogenianus

1) Rudorff, Römische Rechtsgeschichte. 1. Band. Leipzig 1857. S. 284 f.

sowie aus einigen leges novae, die aber noch nicht aus dem Theodosischen Codex entnommen sind. Nebeneinandergestellt ist dieses Material unter folgenden Titeln: 1) de sicariis et homicidis casu vel voluntate, 2) de atroci iniuria, 3) de iure et saevitia dominorum cohibenda, 4) de adulterio, 5) de stupratoribus, 6) de incestis, 7) de furibus et poena eorum, 8) de falso testimonio, 9) de familiari testimonio non admittendo, 10) de deposito, 11) de abigeis, 12) de incendiariis, 13) de termino moto, 14) de plagiariis, 15) de mathematicis, maleficis et Manichaeis, 16) de legitima successione. — In seiner, wie sich von selbst versteht, durchaus gründlichen und gelehrten Abhandlung erwähnt Hr. Dr. Rudorff zunächst, die Herkunft der Collatio bilde ein noch ungelöstes geschichtliches Problem; der Verfasser sei völlig unsicher, über den Entstehungsort schwankten die Meinungen zwischen der östlichen und westlichen Hälfte des römischen Reichs, in Betreff der Entstehungszeit gingen sie vom 3. bis zum 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung auseinander. Er unterwirft sodann diese verschiedenen Meinungen einer wissenschaftlichen Prüfung, deren Hauptpuncte wir in der Kürze wiedergeben wollen.

Nachdem man im 16. Jahrh. die Collatio einem Licinius Rufinus zugeschrieben, in den beiden folgenden Jahrhunderten aber dessen Urheberschaft verworfen hatte, stellte Huschke 1846 die Vermuthung auf, der als Freund und nachmalige Feind des Hieronymus bekannte Rufinus möge sie, als er um 390 in Jerusalem verweilte, in der Absicht verfasst haben, den Juristen in dem nahen Berytus durch eine Probe zu beweisen, dass zwischen dem mosaischen Gesetze und dem römischen Rechte, der Blüthe des heidnischen Geistes, keine unübersteigliche Kluft bestehe. Den Text jenes Gesetzes habe Rufinus bei seiner freien Uebertragung der Schrift des Origenes περὶ ἀρχῶν vielfach benutzt und gebe ihn nicht nach der Vulgata seines Gegners Hieronymus, sondern nach der Version der LXX. — Eine zweite, vornehmlich durch Dirksen (1846) näher begründete Meinung ging dahin, die Collatio habe zeigen sollen, dass die christlichen Einwohner des römischen Reiches nicht ausschliesslich nach den geltenden weltlichen Rechten zu beurtheilen seien, sondern dass auch dem göttlichen Recht eine selbstständige Geltung und Anwendung in den weltlichen Gerichten eingeräumt werden müsse. Abgelehnt wurde dabei jeder Gedanke an die Bekämpfungen des Heidenthumes durch das Christenthum, jede Vermuthung über die Persönlichkeit des Compilators, über die Oertlichkeit und Zeit der Abfassung. — Eine dritte Meinung geht von der Chronologie aus. Der erste Herausgeber, Pierre Pithou (1573), setzte die Sammlung zwischen 438 und 445 n. Chr., weil sie eine Constitution aus dem Theodosichen Codex enthalte, dagegen die Novelle Valentinian's III. de homicidis casu an voluntate nicht benutze. Andere, auf die Spuren sinkender Latinität und auf die Zurückführung alles Rechts auf Moses sich berufend, gingen bis ins Zeitalter Cassiodor's und der westgothischen Lex Romana (End d. 5. und Anf. d. 6. Jahrh.) herunter: Blume insbesondere (1833) nahm an, dass der Verfasser Christ, nicht Jude, dass er ferner Kleriker, nicht Jurist gewesen sein müsse, und dass er mit der Advocatur und bischöflichen Jurisdiction vertraut erscheine; vielleicht sei Joannes Scholastikos der Autor gewesen. Dagegen wies Hänel mit Recht darauf hin, die Collatio könne nicht jünger sein, als die Publication des exclusiven Theodosischen Codex im J. 438, weil sie eine Theodosische Constitution vom J. 390 nicht aus diesem officiellen Gesetzescodex citire. In der vorliegenden Abhandlung wird dies näher begründet und namentlich unter Hervorhebung der beiden Momente, dass unter den 3 Regenten des Jahres 390 gerade nur Theodosius, und zwar mit dem einfachen Titel *imperator*, angeführt ist, und dass die Consuln in der Collatio nicht vorkommen, die Zeit der Abfassung um das J. 390 nach-

gewiesen, wogegen gewisse — schon sehr lang vor dem Ende des 5. Jahrh. in kirchlichen Kreisen gebräuchlich gewesene — Ausdrücke der sinkenden Latinität (*modo* für *nunc* 1, 2; *cognoscitur* für *est* 5, 2; *quia* für *quod* 7, 1; *Moyses legaliter dicit* 1, 5; *ad plenum* 5, 2; *consona voce* 6, 7. 7, 1 u. a.) nicht sprächen; als Zweck der Sammlung stellt sich heraus, dem Geiste des mosaischen Rechts, der *mens legis Moysis,* kraft seiner sittlichen Erziehung durch den kernigen Decalogus, kraft seines Alterthums und seiner Gründung auf die Uebereinstimmung der göttlichen und höchsten menschlichen Auctorität (die *consona vox* der *divina et humana sententia* 6, 7. 5, 2. 7, 7) Anerkennung zu beanspruchen. Die Zurückführung auf Rufinus und der Ursprung im Orient wird als unerweislich bezeichnet, dagegen in Betreff der Herkunft und Bestimmung der Collatio auf ein — bis dahin unbeachtet gebliebenes — wichtiges Zeugniss zurückgegangen, das in der syrochaldäischen (von *Assemani* und *Angelo Mai* edirten) Sammlung von Synodalschlüssen sich findet, die von dem nestorianischen Metropoliten von Nisibis und Armenien, Ebedjesus Sobensis († 1318), verfasst ist. In der Vorrede zur 3. Abhandlung daselbst heisst es nach Rödiger's genauerer Uebersetzung: „Composuit deinde (leges) post hos Ambrosius episcopus Mediolanensium, quum a Valentino (l. Valentiniano) rege iussus esset ut scriberet et in ordinem redigeret iura et ordines praefectis (= τάξεις ἡγεμόσι) regionum. Et ex regibus christianis etiam scripserunt iura et decreta Constantinus ille magnus et Theodosius et Leo. Et haec quidem, ut comperimus, in terra occidentis.“ Auf Grund dieser geschichtlichen Nachricht beantwortet Hr. Dr. Rudorff 1) die Frage, ob unter der von Ebedjesu dem Valentinian und Ambrosius zugeschriebenen Sammlung die Collatio verstanden sein könne, bejahend; denn nach der Angabe jenes Gewährsmannes sollen diese Gesetze jünger sein, als das Concil der 150 Bischöfe zu Constantinopel im J. 381, sie sollen ferner älter sein, als die leges Constantini, Theodosii et Leonis, und gleich diesen dem Occident angehören (unter welchem die Nestorianer auch Byzanz verstehen, weil die Kaiser Theodosius II. und Leo, der Patriarch Nestorius und der Archimandrit Eutyches daselbst gelebt hatten), ingleichen muss sich die Sammlung über die Intestaterbfolge verbreitet haben. Alle 3 Kriterien aber treffen bei der Collatio zu. 2) Für die Autorschaft des Ambrosius sind starke indirecte Beweise vorhanden. Denn es gibt schwerlich eine historische Persönlichkeit, welche der Rechtsumwälzung des 4. Jahrh. näher stände und das Vertrauen beider in dieser Frage entscheidender Kaiser, Valentinianus und Theodosius I., im gleichen Grade besessen hätte, als die des grossen Staatsmanns und Kirchenfürsten, welcher vom J. 374 bis 397 im kräftigsten Mannesalter den wichtigsten Episcopat des Abendlandes, in dem Kaisersitze Mediolanum, bekleidete. Sein Leben „liegt in seltener Deutlichkeit in einer fast gleichzeitigen und unausgeschmückten Erzählung vor, welche *Paulinus*, ein Kleriker niederen Grades, aber ein Vertrauter der Familie des Ambrosius, auf den Wunsch des Bisch. Augustinus.. (zwischen 412 und 422) entworfen hat. Diese Biographie ist zum Theil aus eigenen Anschauungen, zum Theil aus Ueberlieferungen der Marcellina, der Schwester des Ambrosius, geschöpft. Aus dieser zuverlässigen Quelle, aus Sokrates, Sozomenos, Theodoret und den eigenen Schriften des Ambrosius hat eine überreiche Litteratur aller Sprachen, haben die Benedictiner und Lenain de Tillemont ihre ausführlichen Lebensbeschreibungeu zusammengestellt.“ In einer darauf gestützten trefflichen biographischen Skizze und Charakterschilderung hebt der Verfasser (S. 281 — 286) besonders diejenigen Thatsachen hervor, welche die Stellung des Ambrosius zu Valentinian und Theodosius erkennen lassen, erweist sodann, dass er nicht blos des öffentlichen, namentlich des Verwaltungsrechtes, sondern

auch des mosaischen, des altbürgerlichen Rechtes (ius civile) und der neuen Constitutionen des Theodosius, also gerade der 3 Elemente, welche in der Collatio zu einem Ganzen verarbeitet werden, vollkommen mächtig war, und erhärtet darnach aus den Schriften, dem Bildungsgange und der staatsmännischen Laufbahn des Ambrosius sowie aus der ganzen Anschauung und dem Geiste desselben, dass der Name, die Grundlage, die Sprache (sie ist in allen 6 Stellen, in denen der Verfasser selbst das Wort nimmt, ohne rhetorischen Schwulst und verräth einen juristisch gebildeten Verfasser; — *quia* für *quod* kommt auch sonst bei Ambrosius vor. „Wie gewinnt das *Scitote iurisconsulti, quia Moyses prius hoc statuit* 7, 1 an Klarheit und Bestimmtheit, wenn man die *iuris consulti* von den *iudices* unterscheidet und unter jenen die stolzen heidnischen Nomotheten der alten Hauptstadt versteht, denen Ambrosius ihre 12 Tafeln nicht minder streitig macht, wie der senatorischen Aristokratie ihren Victorienaltar!“) sowie die Chronologie der Collatio zu ihm vollkommen passen. Nachdem hierauf die praktische Bedeutung dieser Sammlung in der Rechtspflege des christlich römischen Staates erörtert worden ist, werden schliesslich noch einige Gründe, die der aufgestellten Hypothese entgegengestellt werden könnten, geprüft und widerlegt.

Gewiss nur Wenige werden die im Vorstehenden kurz angezeigte Abhandlung aus der Hand legen, ohne die Ueberzeugung des Hrn. Verfassers bezüglich der Abfassung der *Collatio* durch Ambrosius zu theilen und ihm für die daraus entnommenen Belehrungen dankbar zu sein. Derselbe wird übrigens (einer dem Ref. gütigst gemachten brieflichen Mittheilung zufolge) auf die Collatio zurückkommen in einer hoffentlich bald erscheinenden akademischen Untersuchung über die syrischen *Leges Constantini, Theodosii et Leonis,* welche ausser einer Uebersicht des Rechtszustandes letztere in 3 Recensionen (aramäisch, arabisch und armenisch) und den entsprechenden lateinischen Uebersetzungen geben wird, und deren Veröffentlichung bis jetzt lediglich durch den Umstand, dass die von den Herren *Rödiger* und *Petermann* unternommene Uebertragung der bezüglichen Handschriften in London, Etschmiadzin und Petersburg noch nicht vollendet ist, sich verzögert hat.

In Ansehung der in die sogen. Lex Dei aufgenommenen alttestam. Citate verstatten wir uns noch zu bemerken, dass 9 derselben aus dem Exodus, 3 aus dem Leviticus, 3 aus den Numeri, 8 (worunter aber mehrere zusammenfassende) aus dem Deuteron. entlehnt sind. Es findet sich z B. Deut. 18, 10—14 dortselbst in Titel 15, Cap. 1, §. 1—5 folgendermassen allegirt (*Huschke* Jurisprud. Anteiustin. Ed. II. Lips. 1867. p. 595):

Moyses dicit: 1) Non inveniatur in te qui lustret filium tuum aut filiam tuam, nec divinus apud quem sortes tollas: nec consentias venenariis impostoribus qui dicunt quid conceptum habeat mulier, quoniam fabulae seductoriae sunt. Nec *intendas*[1] prodigia nec interroges mortuos. 2) Non inveniatur in te augurator nec inspector avium nec maleficus aut incantator nec pythonem habens in ventre nec aruspex nec interrogator mortuorum nec portenta inspiciens. 3) Omnia namque ista a domino deo tuo damnata sunt, et qui fecerit haec. Propter has enim abominationes deus eradicabit[2] eos[3] a facie tua. 4) Tu autem perfectus eris ante dominum deum tuum: 5) Gentes enim istae, quas tu possidebis, auguria et sortes et divinationes audibunt[4].

Wir sehen, die wörtliche Anführung der Schriftworte beginnt erst inmitten des 12. Verses mit den Worten: Propter has enim... Bis dahin ist der Sinn der Bibelstelle nur im Allgemeinen und unter Einschaltung von Erklärungen und Erweiterungen wiedergegeben. — Anm. 1. intendas. So ist mit Codd. und Editt. zu lessen, Huschke hat *attendas* corri-

girt. — 2. eradicabit. Dass so anst. *eradicavit* gelesen werden müsse, zeigt das Futurum *ἐξολοθρεύσει* der LXX. — 3. eos. Hierfür geben *caldeos* Berol., *chaldeos* Vercell. Vindob., *Chaldaeos* edd. Aus dem ursprünglichen eos [= *αὐτούς* LXX] wurde unter den Händen der juristischen Ueberarbeiter *Chaldaeos* = Wahrsager. — 4. audibunt. Es ist nicht im mindesten daran zu zweifeln, dass anstatt des jetzt im Texte ersichtlichen *audiebant* die zwar regelwidrige, aber als volksthümlich mehrfach bezeugte Fulturalform audibunt [= *ἀκούσονται* LXX] die Originallesart darstellt.

Rufinus hat in seiner lateinischen Bearbeitung der Homilien des Origenes in Num. XVI. §. 7 folgende Uebesetzung der obigen alttestamenlichen Stelle gegeben: Non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam suam igni, neque divinans divinatione neque sortiens sortibus neque maleficus neque incantator neque ventriloquus neque portentorum inspector neque interrogans mortuos. Est enim abominatio domino omnis qui facit haec: propter istas enim abominationes dominus deus tuus evertit [leg.: evertet] gentes istas a conspectu tuo. Perfectus esto in conspectu domini dei tui: gentes enim istae, quarum tu haereditatem cepisti, istae audiunt [leg.: audibunt] sortilegos et divinos. — Da nicht anzunehmen ist, ein und derselbe Kirchenlehrer habe sich in der Collatio und in der bezeichneten Homilie zwei von einander bedeutend abweichender Uebersetzungen bedient, so findet hierin die Ansicht von der Nichtzurückführbarkeit jener Schrift auf Rufinus eine indirecte Bestätigung. Hermann Rönsch.

Die Johannes-Apokalypse und die jüdischen Apokalypsen.

Die Berührung der Johannes-Apokalypse mit den jüdischen Apokalypsen verdient immer noch genauer untersucht zu werden. Insbesondere fragt es sich, ob die Johannes-Apokalypse zu dem Ezra-Propheten und zu der Himmelfahrt des Moses im Verhältniss der Abhängigkeit steht, oder umgekehrt.

Offbg. 6, 9—11 *εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον. καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες Ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; καὶ ἐδόθη αὐτοῖς στολὴ λευκή, καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς, ἵνα ἀναπαύσονται ἔτι χρόνόν, ἕως πληρώσωσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτέννεσθαι ὡς καὶ αὐτοί.* Vgl. 4 Ezr. 4, 35. 36 *οὐ περὶ τούτων ἐπηρώτησαν αἱ ψυχαὶ τῶν δικαίων ἐν τοῖς ταμιείοις αὐτῶν λέγουσαι Ἕως πότε ὧδε; καὶ πότε ἐλεύσεται ὁ θερισμὸς τοῦ μισθοῦ ἡμῶν; καὶ ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἱερεμιὴλ ὁ ἄγγελος καὶ εἶπεν Ὅταν πληρωθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν ὁμοίων ὑμῖν.* Beide Apokalypsen lassen Seelen verstorbener Gerechten ungeduldig fragen *Ἕως πότε κτλ.* und zur Antwort erhalten, dass erst die Zahl von Ihresgleichen erfüllt werden muss. Einfacher ist ohne Zweifel die jüdische Apokalypse, welche die Seelen der Gerechten überhaupt in ihren unterirdischen Räumen fragen und dahin beschieden werden lässt, zu warten, bis ihre Zahl erfüllt sein wird. Die christliche Apokalypse legt die ungeduldige Frage lediglich den Seelen von Märtyrern bei, welche unter den himmlischen Altar versetzt werden und gar schon ein weisses Kleid erhalten.

Offbg. 11, 3 f. treten Moses und Elias als die beiden Zeugen vor der herrlichen Wiederkunft Christi auf, welche nach $3^1/_2$ jährigem prophetischem Auftreten schliesslich getödtet werden, $3^1/_2$ Tage lang in Jerusalem unbeerdigt liegen bleiben, dann wieder belebt werden und gen Himmel fahren. So konnten Moses und Elias gar nicht in Jerusalem aufgetreten sein, wenn nur

Elias als zuvor gen Himmel gefahren vorgestellt wäre, nicht auch Moses, dessen Himmelfahrt ein abendländischer Jude in einer eigenen Schrift behandelt hat. Die Himmelfahrt des Moses setzt Johannes offenbar schon voraus.

Offbg. 11, 19 *καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ.* 4 Ezr. 10, 22 *καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου ἡμῶν διηρπάσθη.* Der jüdische Apokalyptiker hat noch die ältere Vorstellung, dass bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems die Bundeslade geraubt ward. Der christliche Apokalyptiker liess die Bundeslade dann schon in das himmlische Heiligthum entrückt sein, ein Seitenstück zu der Verbergung derselben in einem heiligen Berge (2 Makk. 2, 4) oder in der Erde (Apokal. des Baruch c. 6).

Offbg. 13, 18 *ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξς'.* 15, 2 *καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* Den Namen eines Menschen hat die Himmelfahrt des Moses IX, 24 ohne weiteres durch eine Zahl ausgedrückt: homo de tribu Ienui, cuius nomen erit taxo. In dem barbarischen Worte taxo steckt auf alle Fälle eine griechische Zahl, deren beide erste Bestandtheile τξ'. Was Moses stillschweigend thut, das thut Johannes mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass die Zahl der Name eines Menschen ist.

Offbg. 14, 8 (16, 19. 17, 5. 18, 2) *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη.* 18, 10 *ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά.* 18, 21 *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις.* Da ist Babylon nur noch der Name der heidnischen Welthauptstadt, damals Rom. Der Ezra-Prophet (3, 1. 28. 31) hält noch das wirkliche Babylon fest, aber doch schon in der allgemeinen Bedeutung der heidnischen Welthauptstadt.

Offbg. 16, 12 *καὶ ὁ ἕκτος [ἄγγελος] ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν τὸν Εὐφράτην· καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ, ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου.* Ueber den ausgetrockneten Euphrat lässt auch der Ezra-Prophet die 10 Stämme Israels nach ihrer Wegführung in ein bis dahin unbekanntes Land gezogen sein. 4 Ezr. 13, 43—47 *δι εἰσόδων δὲ στενῶν τοῦ Εὐφράτου ποταμοῦ εἰσῆλθον. ἐποίησε γὰρ αὐτοῖς τότε ὁ ὕψιστος σημεῖα καὶ ἔστησε τὰς κρήνας τοῦ ποταμοῦ, ἕως ἂν διέλθωσι. — — καὶ νῦν, πάλιν ἀρξομένων ἐλθεῖν, πάλιν ὁ ὕψιστος στήσει τὰς κρήνας τοῦ ποταμοῦ, ἵνα δύνωνται διελθεῖν.* Der Gedanke einer Austrocknung des Euphrat nach Art des Schilfmeers und des Jordans für Israeliten lag jedenfalls näher als der Gedanke einer Austrocknung des Flusses für heidnische Heere.

Offbg. 19, 7 *ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν.* 21, 2 *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.* 21, 9 *Δεῦρο, δείξω σοι τὴν γυναῖκα τὴν νύμφην τοῦ ἀρνίου.* 22, 17 *καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν Ἔρχου.* Die Vorstellung der heiligen Stadt, des neuen Jerusalem als der Braut oder Gattin des Messias kann sehr wohl zurückgeführt werden auf die einfache Wurzel 4 Ezr. 7, 26 *καὶ φανήσεται ἡ μνηστὴ καὶ ἐπιφανὴς πόλις.* Die gelobte Stadt konnte leicht auf die Verlobte des Messias gedeutet werden.

Offbg. 21, 2 *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.* 21, 10 *καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.* 4 Ezr. 7, 26 (s. o.). 8, 52 *(ὑμῖν) ᾠκοδομήθη ἡ πόλις.* 10, 54 *οὐδὲ γὰρ ἐδύνατο ἔργον οἰκοδομῆς ἀνθρώπου ἐπιμένειν ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἤμελλε τοῦ ὑψίστου ἡ πόλις ἀποδειχθῆναι.* 13, 36 *Σιὼν δὲ ἐλεύσεται*

καὶ ἐπιδειχθήσεται πᾶσιν ἑτοίμη καὶ ᾠκοδομημένη, καθὼς εἶδες ὄρος ἐκκοπτόμενον ἄνευ χειρῶν. Der jüdische Apokalyptiker lässt die neue Stadt Gottes noch nicht vom Himmel auf die Erde herabsteigen, sondern nur auf der Erde ohne menschliches Zuthun erscheinen.

Offbg. 21, 23 *καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον.* 21, 25 *νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ.* 22, 5 *καὶ νὺξ οὐκ ἔσται, καὶ οὐ χρεία λύχνου καὶ φωτός, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτιεῖ ἐπ' αὐτούς.* 4 Ezr. (6), 12—15 sagt von dem Gerichtstage *οὐδὲ μεσημβρία, οὐδὲ νύξ, οὐδὲ ἡμέρα· οὐδὲ φῶς, οὐδὲ αὐγή, οὐδὲ αἴγλη, οὐδὲ λαμπηδών, εἰ μὴ μόνον ἡ ἀκτὶς τῆς δόξης τοῦ ὑψίστου, ὅθεν ἔσται ὁρᾶν τὸ ὁρισθέν.* Was der jüdische Ezra-Prophet nur von dem Gerichtstage sagt, hat der christliche Prophet auf den ganzen Bestand des neuen Jerusalem ausgedehnt.

Die Abhängigkeit des Apokalyptikers Johannes von den jüdischen Apokalyptikern wird nur bestätigt durch Vergleichung von Offbg. 1, 15 mit 4 Ezr. 6, 17; Offbg. 10, 3 m. 4 Ezr. 11, 37; Offbg. 14, 1 mit 4 Ezr. 13, 35; Offbg. 14, 13 m. 4 Ezr. 7, 35; Offbg. 20, 11 m. 4 Ezr. 7, 33. Mos. Himm. X, 27; Offbg. 20, 12 m. 4 Ezr. 7, 32. 6, 20. A. H.

Bekanntmachung.

Die **Haager** Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion macht hiemit öffentlich bekannt, dass sie an der Stelle des verstorbenen Professor's van Hengel zu ihrem Secretär ernannt hat den Herrn Mitdirector A. Kuenen, Theol. Doct. und Prof. in Leiden, sodass alle Briefe und Stücke für die Gesellschaft hinfort an die Adresse des Herrn Secretärs und Mitdirectors Kuenen eingesandt werden müssen.

Erklärung.

Hr. Pastor D. Spiegel hat seine Abhandlung über den 10. Artikel der Augustana (in diesem Hefte S. 113 f.) zu einer Zeit eingeschickt, als von Hrn. Pastor Dr. Calinich die Anzeige des Zöckler'schen Buchs, welche allerdings auch auf die Confutation der Augustana Rücksicht nimmt (in dieser Zeitschr. 1871 · III. S. 467 f.), noch nicht erschienen war.

Jena d. 17. Sept. 1871. Der Herausgeber.

Berichtigungen.

S. 6. Anm. Z. 6 v. l. l. distantiam st. substantiam — S. 28 Anm. Z. 7 v. o. Vgl. Apg. 18, 25. 19, 3 f. — S. 35 Z. 4 v. u. l. einssetzt st. einsetzt. — S. 48 Z. 16 v. u. l. 55 st. 95. — S. 50 Z. 3 v. o. l. 16, 12 st. 10, 12. — S. 93, Z. 11 v. u. l. 9, 32 f. st. 9, 23 f. —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

VI.

Die paulinische Rechtfertigung.

Eine exegetisch-dogmatische Studie

von

O. Pfleiderer.

Es gehen durch den paulinischen Lehrbegriff unverkennbar zwei Strömungen: eine psychologisch-ethische, um das Verhältniss von *σάρξ* und *πνεῦμα* sich bewegende, und eine transscendent-dogmatische, deren Mittelpunkt der Begriff der Rechtfertigung bildet. Hatte man früher das Hauptaugenmerk auf die zweite gerichtet und dabei den Paulinismus zu einseitig dogmatisch aufgefasst, so ist die neure Exegese und biblische Theologie grösstentheils in den entgegengesetzten Fehler verfallen: sie hat den ethischen Prozess der innermenschlichen Geisteswirkungen so sehr als die Hauptsache im Paulinismus angesehen, dass sie auch die Rechtfertigungslehre unter diesen Gesichtspunkt stellen zu müssen und sie damit ihrer dogmatischen Transscendenz entkleiden zu können gemeint hat. So scharfsinnig die vielfachen dahin abzielenden Versuche sind (unter welchen „die paulinische Rechtfertigungslehre" von Lipsius obenan zu stellen sein dürfte, an die wir uns daher auch im Folgenden hauptsächlich zu halten gedenken), so ist doch diese ganze Tendenz nach meiner Ueberzeugung, wie sie sich mir bei jeder neuen Prüfung nur immer mehr befestigte, eine unrichtige und hat zur Verwirrung des Verständnisses in Fragen der paulinischen Theologie viel beigetragen. Man gieng meist von der Ansicht aus, dass eine Theorie, an der das moderne christliche Bewusstsein so vielfachen Anstoss fand, auch nicht die eigentlich paulinische sein könne, um so weniger,

da ja in Paulus' Briefen selber sich noch eine andere viel tiefere Lehrweise (die psychologisch-ethische) unverkennbar vorfinde. Allein solche dogmatische Voraussetzungen und fromme Wünsche dürfen nun einmal inallweg die wissenschaftliche Exegese nicht bestimmen, die vielmehr überall zunächst einfach den Thatbestand zu eruiren und erst nachträglich darüber Untersuchungen anzustellen hat, was die dogmatische Bedeutung einer vorgefundenen Lehrweise sei. Ich hoffe daher im Folgenden zur Klärung des Verständnisses paulinischer Theologie Einiges beizutragen, indem ich versuche, das gute exegetische Recht der früheren, speciell lutherisch-orthodoxen Auffassung der paulinischen Rechtfertigungslehre darzuthun, dann aber zu untersuchen, wie Paulus zu dieser Lehrweise kam und worin ihre dogmatische Bedeutung besteht.

Es handelt sich uns also zunächst um den Begriff der *δικαίωσις* und der damit zusammenhängenden *δικαιοσύνη θεοῦ*; sodann um den Grund derselben auf Seiten Gottes und um die vermittelnde Bedingung auf Seiten des Menschen; endlich um die Genesis und Idee der Lehre.

I. Für die Wortbedeutung von *δικαιοῦν* darf man nicht auf die Classiker, sondern nur auf den Gebrauch desselben im A. T. LXX und im N. T., besonders in den paulinischen Briefen selbst zurückgehen. Die LXX brauchen das Wort vom gerichtlichen Lossprechen und Fürschuldloserklären, z. B. Ex. 23, 7: *οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων*, Deut. 25, 1: *ἐὰν δικαιώσωσι τὸν δίκαιον καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς*; vom aussergerichtlichen Urtheilen = Anerkennen als gerecht z. B. Sir. 18, 2: *κύριος μόνος δικαιωθήσεται*, Hiob 33, 32: *εἰ εἰσί σοι λόγοι, ἀποκρίθητί μοι· θέλω γὰρ δικαιωθῆναί σε.* Denselben Sinn hat *ἐδικαιώθη ἡ σοφία* Matth. 11, 19. Luc. 18, 14. ist *δεδικαιωμένος* im paulinischen Sinn gebraucht. Dass nun Paulus das Wort gleichfalls, wie in all' diesen Stellen, von einem freisprechenden Urtheil braucht, ergibt sich zunächst aus dem Gegensatz, in welchem es Röm. 8, 33. zu *ἐγκαλεῖν* = gerichtlich anklagen und Röm. 5, 18. zu *κατάκριμα* = Verurtheilung steht. Dass es einen gericht-

lichen Akt bezeichne, ersieht man ferner unzweideutig aus Röm. 3, 4: *ὅπως δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε*; von irgend einem „gerechtmachen“ kann hier schon desswegen gar keine Rede sein, weil Gott das Subjekt ist; es handelt sich in dem Citat um die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes bei einer Art von Gerichtsverhandlung zwischen ihm und dem Sünder. Röm. 2, 13: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* bildet den Gegensatz zu V. 12: *ὅσοι ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται*, letzteres gerichtliche Verurtheilung, also jenes gerichtliche Gerechterklärung, wobei überdiess schon desswegen hier jedwedes „gerechtmachen“ ausgeschlossen ist, weil ja die Thäter des Gesetzes nicht erst gerecht gemacht zu werden nöthig hätten, sofern sie eben als Thäter es schon sind, sondern nur die Anerkennung ihres Gerechtseins hat hier einen Sinn; dass hier das gerichtlich freisprechende Urtheil auf Grund einer entsprechenden realen Beschaffenheit seitens des Gerechtfertigten erfolgt, macht in der Sache wohl, nicht aber in der Wortbedeutung einen Unterschied vom christlichen *δικαιοῦσθαι*. Nächst diesen indirekten Beweisen haben wir einen direkten in der Erklärung, die Paulus selbst positiv und negativ von seinem Begriff des *δικαιοῦν* gibt Röm. 4, 2 ff. Positiv erklärt er hier *δικαιοῦν* mit *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* oder *πίστιν εἰς δικαιοσύνην*, negativ mit *μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν*. *Λογίζεσθαι* bezeichnet aber einen ideellen Akt des Urtheilens, Dafürhaltens, Ansehens, nicht einen reellen Akt des Machens zu etwas; sonach *λογ. δικαιοσύνην* = in einem Urtheilsakt Gerechtigkeit Einem zuschreiben, zurechnen, negat.: Sünde nicht zurechnen, als nicht daseiend ansehen; *λογ. πίστιν εἰς δικ.* = den Glauben so anrechnen, dass ein Gerechtigkeit zusprechendes Urtheil herauskommt, d. h. auf Grund des Glaubens, um des Daseins des Glaubens willen Gerechtigkeit zurechnen. Es ist nun zwar allerdings zuzugeben, dass „in *λογίζεσθαι* an sich durchaus nicht der Begriff des blossen Dafürangesehenwerdens ohne es wirklich zu sein (imputatio) liegt“ (Lipsius, a. a. O. S. 25.); wohl aber ist dieser Begriff durch den Zusammenhang V. 4. 5.

sichergestellt. Schon durch den Zusatz in V. 5: δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ = der für gerecht erklärt den der es ansich nicht ist sondern vielmehr das Gegentheil davon, ein ἀσεβής, ist; findet also ein Gegensatz statt zwischen dem ideellen Urtheil und dem reellen Sein, so folgt daraus, dass dieses Urtheil, das λογίζεσθαι, allerdings ein „blosses Dafürangesehenwerden ohne es wirklich zu sein“ bezeichnet. Dasselbe ist sehr bestimmt in der Entgegensetzung von λογίζεσθαι κατ' ὀφείλημα und λογ. κατὰ χάριν enthalten: Dem, der mit Werken umgienge (in W. seine Stärke, seinen Ruhm, seinen Anspruch auf göttliche Gerechterkennung suchte), würde (vorausgesetzt, dass diess überhaupt möglich wäre) der Lohn zugerechnet, schuldigkeitsweise d. h. er würde für gerecht erklärt auf Grund und in Folge eines entsprechenden wirklichen Gerechtseins; also fordert der Gegensatz, dass, wo im Gegentheil die Gerechtigkeit zugerechnet wird κατὰ χάριν τῷ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δέ, diess unter der gegentheiligen Voraussetzung („trotz“) eines diesem ideellen Urtheil nicht entsprechenden vielmehr widersprechenden wirklichen Seins, eines faktischen ἀσεβῆ-Seins, geschehe, welches zu jenem Urtheil keinen Rechtsgrund abgibt, dem gegenüber also das rechtfertigende Urtheil ein menschlicherseits ganz grundloses Geschenk, δωρεά, ist. So ist also allerdings δικαιοῦν ein rein ideelles Urtheil, das dem Menschen Gerechtigkeit zuschreibt, die er ansich in keiner Weise wirklich hat, das also von Seiten des Menschen durchaus grundlos ist (denn auch der Glaube ist, wie wir sehen werden, nicht bewirkender Grund, sondern blosse conditio sine qua non, vermittelnde Bedingung jenes Urtheils); einen Grund hat es aber darum doch, aber eben nur in Gott und der durch Gott getroffenen objektiven Veranstaltung zur Ermöglichung der Rechtfertigung des Sünders; eben hierin, dass der Grund des ideellen Rechtfertigungsurtheils nur ein objektiver, in Gott und seiner Heilsveranstaltung gelegener, in keiner Beziehung aber ein subjektiver, in der Zuständlichkeit und realen Beschaffenheit des Menschen gelegener ist, eben darin liegt die eigentliche Pointe der paulinischen Rechtfertigungslehre, ihre schroffe

Paradoxie, aber auch ihr hoher Idealismus, der nicht abgeschwächt, nur vernünftig aus- und zurechtgelegt sein will. — Ehe wir jedoch jenen objektiven Grund der Rechtfertigung untersuchen, haben wir das gefundene Resultat noch weiter zu erhärten.

Eine Hauptstelle für unsern Gegenstand ist Röm. 5, 15—19. Die Stelle, welche den mit 1, 17 eröffneten ersten Abschnitt der dogmatischen Erörterungen des Römerbriefs abschliesst, hat zum Zweck, die Objektivität der christlichen Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη θεοῦ*), welche 1, 17 als Thema vorangestellt wurde, dadurch zu erhärten, dass dieselbe mit der ebenso objektiven Sünde der adamitischen Menschheit („Erbsünde") in Parallele gesetzt wird. Diese Parallele, die zunächst (V. 12—14) nur erst im Allgemeinen eingeleitet war (daher das *ὥσπερ* V. 12. ohne eigentlichen Nachsatz, der grammatisch fehlt, logisch mit V. 18. aufgenommen ist), wird 1) V. 15—17. nach dem Unterschied der beiden Glieder (Verhältniss der sündigen Menschheit zu Adam — der gerechtfertigten Menschheit zu Christo) ausgeführt und dann V. 18 f. 2) nach der Gleichheit im Unterschied; gleich ist das formale Verhältniss der beiderseitigen Vielheit (Sünderwelt — Gerechtfertigte) zu dem Anfänger der entsprechenden Reihe (Adam — Christus) und zu Gott, dem Begründer des betreffenden Verhältnisses; verschieden aber ist die Materie, in welcher dort und hier das Verhältniss liegt (Sünde — Gerechtigkeit), und zwar sowohl nach Qualität als nach Quantität des vom Anfänger auf seine nachfolgenden Glieder Uebertragenen. Es ist nehmlich der Unterschied der beiden Glieder der Parallele theils der qualitative, dass von Adam aus infolge seiner Sündenthat über Alle als Gericht (*κρίμα*) Sünde und Tod kam, von Christus aus infolge seiner Rechtthat das Gnadengeschenk (*δώρημα*, *δωρεὰ ἐν χάριτι*) der Gerechtigkeit und des Lebens (V. 17: *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης — ἐν ζωῇ*); theils ist es der quantitave, dass dort die Verurtheilung von Einem aus über Alle erfolgte nur ohne deren eigenes Zuthun und Verschulden in der Weise Adams (V. 14.), hier aber die Recht-

sprechung von Einem über Alle (in Gottes Absicht wenigstens „Alle") erfolgt nicht nur ohne deren eigenes Zuthun und Verdienen, sondern sogar unter der gegentheiligen Voraussetzung („trotz") vieler Uebertretungen (*ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* V. 16.), was einen „Ueberschuss" (*περισσεία* v. 17.) der rechtfertigenden Gnade über die richtende Gerechtigkeit ergibt. Neben dieser qualitativen und quantitativen Differenz beider Glieder der Vergleichung besteht nun aber die Gleichheit, um welche es dem Apostel eigentlich in diesem ganzen Abschnitt zu thun ist und welche er nur durch Hervorhebung der Differenzpunkte vorbereiten wollte, in dem formalen Abhängigkeitsverhältniss der einzelnen Glieder der beiderseitigen Reihen von deren betreffenden Anfänger, nehmlich darin, dass im einen wie im andern Fall das göttliche Urtheil (dort *κατάκριμα*, hier *δικαίωσις*) ohne der Einzelnen Zuthun (weder Verschulden noch Verdienen) *ἐξ ἑνὸς εἰς πάντας* erfolgte d. h. unmittelbar nur auf Grund der Verschuldung oder des Verdiensts des Einen Anfängers der ganzen Reihe das ganze Verhältniss der von ihm abhängigen Gesammtheit zu Gott seine charakteristische Bestimmung erhielt, dort als Verhältniss der Sündhaftigkeit (*ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*), hier als das der Rechtheit (*δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* V. 19.). Das tertium comparationis also, um welches sich die ganze Stelle dreht, liegt in der reinen Objektivität des religiösen Verhältnisses der natürlichen und wiederum der christlichen Menschheit zu Gott; eine Objektivität, welche in keiner Weise bedingt ist durch das subjektive Thun der einzelnen sei es adamitischen oder christlichen Menschen, weder durch ihr Verschulden dort, noch durch ihr Verdienen hier (*χωρὶς ἔργων*); welche vielmehr einzig begründet ist in dem göttlichen Willen, wie er sich als unbedingt bestimmender offenbart dort in einem verurtheilenden Rechtsspruch über Alle (*κατάκριμα*) um des Einen Adam willen, hier in einem rechtfertigenden Rechtsspruch über Alle (*δικαίωμα* V. 16.) um des Einen Christus willen; welches objektive Verhältniss also seine Mittelursache hat in der That des Anfängers der ganzen Reihe (dort Adams *παρά-*

πτωμα = Missethat, Uebertretung, hier Christi δικαίωμα = Rechtthat, Gehorsam V. 18 f.). In dieser ihrer reinen Objektivität kann nun aber weder Sünde noch Gerechtigkeit ein persönliches Verhalten und reale sittliche Lebensbeschaffenheit bezeichnen, sondern nur das ideale, in Gottes Urtheil bestehende Verhältniss, in welches die Menschen zu Gott zu stehen kamen, und zwar beiderseits durch einen göttlichen Willensakt, der, durch die eine That des Anfängers veranlasst (nicht: verursacht), für Alle das ihnen zukommende religiöse Verhältniss — sei es der Sünde sei es der Rechtheit — feststellte, so dass also dieses religiöse Verhältniss den Einzelnen gegenüber apriori als objektive Macht (als „religiöses Princip") feststeht, von dem aber freilich die subjektiven Wirkungen für das Leben des Einzelnen, der darein zu stehen kommt, sich in sehr realer Weise, als Tod einer-, als Leben andererseits, geltend und fühlbar machen. Wegen dieser Abwesenheit aller realen Begründung auf Seiten der Einzelnen, die in jenes objektive Verhältniss zu stehen kommen, heisst die durch Christum ihnen zukommende Gerechtigkeit (das rechte Verhältniss zu Gott) ein in Gnade begründetes Geschenk, Gnadengabe (δωρεὰ ἐν χάριτι, χάρισμα V. 15. 16.), welches nicht nur dem wirklichen Verhalten des Menschen nicht entspricht (nehmlich nicht μισθὸς κατ' ὀφείλημα ist), sondern demselben vielmehr widerspricht und eben gerade in diesem Widerspruch gegen das reale Sein und die darin liegende sittliche Würdigkeit des (sündigen) Menschen seine Ueberschwänglichkeit bewährt (ἐπερίσσευσε τὸ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα, cf. δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ!). Die subjektive Wirkung aber jener objektiv in Gott begründeten und durch Christum vermittelten Gnadengabe ist das Leben, und zwar in Königswürde (ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι V. 17.); nur mit Beziehung auf diese ihre Folge, den Besitz und königlichen Genuss des ewigen Lebens (V. 21: ζωὴ αἰώνιος) heisst die Rechtfertigung in V. 18. eine δικαίωσις ζωῆς, keineswegs aber im Sinn einer Gerechtmachung des Lebens durch sittliche Erneuerung, was in keiner Weise weder zum unmittelbaren Gegensatz κατάκριμα, noch zum ganzen Zusammenhang der Stelle passen würde

Wenn nicht unsre ganze Deutung der Stelle falsch ist (und das wird schwerlich zu beweisen sein), so haben wir in dieser parallelen Ausführung der objektiven allgemeinen Sünde und der objektiven christlichen Gerechtigkeit die letzte und entscheidende Entwicklung jenes 1, 17 f. als Thema voraufgestellten Begriffs der *δικαιοσύνη θεοῦ* im Gegensatz zur *ὀργὴ θεοῦ*. — Sehen wir zu, ob dieser Begriff einer objektiven Gerechtigkeit sich auch in andern Stellen bestätige.

Der Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* erhellt mit voller Bestimmtheit aus Röm. 10, 3. vgl. mit Phil. 3, 9. Sie steht entgegen der *ἰδία δικαιοσ.*, die der Mensch selbst (durch seine Selbstthätigkeit) aufrichten will und die eben darum auch eine Gerechtigkeit aus dem Gesetz heisst, weil sie es mit dem Thun zu schaffen hat (V. 3. 5.), die also kurzgesagt ihre bewirkende Ursache im Menschen hat. Dem gegenüber ist also die *δικ. θεοῦ* diejenige, welche ihre bewirkende Ursache in Gott hat, daher sie auch Phil. 3, 9: *δικ. ἐκ θεοῦ* heisst, und welche es menschlicherseits nicht mit dem Thun zu schaffen hat, sondern mit dem Glauben, die der Mensch in keiner Weise selbstthätig zu erlangen, sondern einfach anzunehmen hat, indem er sich der von Gott aus veranstalteten und geoffenbarten unterwirft, Röm. 1, 17: *ἀποκαλύπτεται*, 10, 3: *ὑπετάγησαν τῇ δικαιοσύνῃ*, 9, 30: *κατέλαβε δικαιοσύνην*. Diese Ausdrücke sprechen völlig übereinstimmend dafür, dass diese Gerechtigkeit, die in Gott ihren Grund hat, eine **objektive Ordnung** ist, welche Gott festgesetzt hat und der sich nun der Mensch nur zu unterziehen hat, um ihre Wirkungen an sich selbst zu erfahren. Dann kann sie aber nicht ein reales Verhalten des Menschen sein, auch nicht die prinzipielle sittliche Tugend desselben, die ja immer die Selbstthätigkeit betrifft, sondern nur ein ideales Verhältniss zwischen Gott und Mensch, das, von Gott durch einen Urtheilsakt (actus forensis) festgesetzt, an und für sich gültig ist, ganz abgesehen vom Verhalten des Menschen dazu, denn auch der Glaube thut zu diesem Verhältniss nichts hinzu, sondern ist nur die Bedingung, unter welcher er seine Wirkungen am Menschen äussert. Es ist also

allerdings die δικαιοσύνη θεοῦ „das Verhältniss des Rechtseins (noch besser: Das richtige Verhältniss), in welches der Mensch durch Gott, d. h. durch einen richterlichen Akt Gottes gesetzt wird“ (Meyer, Comment. zu Röm. 1, 17.). Die judicielle Natur dieses Verhältnisses und damit die reine Objektivität desselben wird noch weiter bestätigt durch die andere Wendung: δικαιοσύνη, δικαιοῦσθαι παρὰ θεῷ (Gal. 3, 11.) oder ἐνώπιον θεοῦ (Röm. 3, 20.) = vor Gott, in seinen Augen, nach seinem Urtheil; womit eben das Verhältniss des Menschen zu Gott als das richtige, wie Gott selbst es haben will, bezeichnet ist; ein innerer Zustand des Menschen, der die Wohlgefälligkeit vor Gott begründen würde, ist dabei so wenig vorausgesetzt, dass vielmehr diese Voraussetzung gerade durch die andere Bezeichnung desselben Verhältnisses: δικ. θεοῦ oder ἐκ θεοῦ ausgeschlossen ist, sofern hiemit jede Begründung in Gott ausschliesslich verlegt wird. — 2 Cor. 3, 9. wird die διακονία τῆς δικαιοσύνης entgegengestellt der διακονία τῆς κατακρίσεως; ist nun letzteres offenbar nicht ein sittlicher Zustand des Menschen, sondern ein Verhältniss, in welchem sich der Mensch Gott gegenüber (als Gegenstand des Zorns Gottes) befindet, so muss entsprechend auch erstres nicht „den Charakter des durch Christum in die Welt gekommenen neuen (sittlichen) Lebenszustandes“ bezeichnen (Lipsius) sondern den Charakter des neuen Verhältnisses des Menschen Gott gegenüber, sofern er aus einem Gegenstand des verurtheilenden Zorns zu einem Gegenstand der fürgerechthaltenden Gnade geworden ist; es ist ein objektives Bundesverhältniss (διαθήκη V. 6.), eine göttliche Veranstaltung (Oekonomie), die ebenso ihre Diener hat, wie die alttestamentliche Oekonomie sie hatte. — Die ideelle, judicielle Natur dieses Verhältnisses wird auch durch 2 Cor. 5, 21. keineswegs aufgehoben, im Gegentheil neu bestätigt. Denn hier ist der Gedanke, dass wir in Christo zu δικαιοσύνη θεοῦ werden, das Correlat zu dem, dass Gott Christum für uns zur ἁμαρτία machte; nun ist ja doch wohl unbestreitbar, dass letztres nur im ideellen Sinn gemeint sein kann: Gott habe Christum für einen Sün-

der angesehen und demgemäss behandelt (zum Gegenstand seiner Strafgerechtigkeit gemacht), also wird auch jenes entsprechend zu verstehen sein: dass Gott uns in Christo (vermöge unserer Angehörigkeit zu Christo im Glauben an ihn) als Gerechte ansehe und demgemäss behandle, obgleich wir es ansich ebensowenig realiter sind, wie Christus realiter Sünder war.

Auch indirekt lässt es sich beweisen, dass Paulus unter der christlichen *δικαιοσύνη* nicht eine subjektive sittliche Lebensbeschaffenheit, sondern ein objektives, im göttlichen Urtheil (in foro Dei) bestehendes religiöses Verhältniss verstehe, sofern er nehmlich für jenes erstere den Begriff des *ἁγιασμός* braucht, den er ganz bestimmt von der *δικαιοσύνη* unterscheidet. Z. B. 1 Cor. 1, 30: Christus ist uns geworden *σοφία*, *δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις*; hier ist mit *ἁγιασμός* die erneuernde und reinigende Wirkung Christi auf unser sittliches Leben bezeichnet oder das, dass unser realer Lebenszustand in der Annäherung zu dem sittlichen Ziel der *ἁγιωσύνη* begriffen sei; wie sollte denn nun *δικαιοσύνη* ebenfalls den realen Lebenszustand der sittlichen Erneuerung bezeichnen? Vielmehr bezeichnet es die Voraussetzung dieses sittlichen Prozesses: den Stand des Gerechtfertigten, dem die Sünde vergeben ist, das neue Verhältniss zu Gott, in welches der Mensch durch Gottes Rechtfertigungsurtheil gesetzt wird, worauf denn der Process des *ἁγιασμός* eintreten kann und soll, der seinerseits wieder zum Ziel kommt in der endgültigen *ἀπολύτρωσις*, dem Ziel der christlichen Hoffnung. — Ebenso finden wir dieselbe Unterscheidung Röm. 6, 19: *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν*. Die Heiligung ist der zu erstrebende Zweck, der im sittlichen Lebensprozess zu realisiren ist, die Gerechtigkeit hingegen die gegenwärtig schon vorhandene objektive Stellung des Menschen zu Gott, welcher er seine Glieder in Dienst begeben soll, indem er sie so gebraucht, wie es seinem Stande unter der Gnade geziemt (V. 15.). Wenn aber V. 16. *εἰς δικαιοσύνην* ebenso wie V. 19. *εἰς ἁγιασμόν* vom Fortschritt in der sittlichen Beschaffenheit zu stehen scheint, so ist das näher besehen

doch nur ein Schein, indem vielmehr die sittliche Beschaffenheit mit δοῦλον εἶναι ὑπακοῆς ausgedrückt ist, also εἰς δικαιοσύνην (entsprechend dem εἰς θάνατον im andern Glied) vom Endresultat, der Gerechtsprechung im Endgericht zu verstehen ist, also auch hier seinen judiciellen Sinn behält, nur in anderer Anwendung als bei der Rechtfertigung, welche den Anfang des Gnadenstands bildet. (vgl. Meyer, Comm. z. d. St.). Ebensowenig nöthigt ὅπλα δικαιοσύνης V. 13. zur Annahme eines andern Sinnes von δικαιοσύνη als dessen, der in V. 19. jedenfalls festzuhalten ist: Stand des Gerechtfertigten, Gnadenstand; wobei immerhin zugegeben werden mag, dass im Zusammenhange dieses Capitels, welches von den sittlichen Consequenzen der Rechtfertigung handelt, diese objektive (specifisch paulinische) Bedeutung der δικαιοσύνη mit der gewöhnlichen subjektiven (sittliche Rechtbeschaffenheit) in einander läuft. — Dieselbe Unterscheidung von Heiligung und Rechtfertigung begegnet uns in etwas modificirter Weise 1 Cor. 6, 11: ταῦτα (grobe Sünder) τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε. Nur die Reihenfolge der Begriffe ist hier eine besondere, von 1 Cor. 1, 30. abweichende; schwerlich wird man um desswillen zu einer von der gewöhnlichen abweichenden Deutung eines dieser Begriffe veranlasst sein, etwa ἡγιάσθητε von der Weihe für Christum durch Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, noch weniger aber dazu, beide als „wesentlich synonoym“ zu nehmen, so dass ἁγιάζειν das innerlich Reinigen und δικαιοῦν das Herstellen eines rechtbeschaffenen Zustandes bezeichnen würde (wie Lipsius will); es ist ja ἁγιάζειν überall das innerliche und äusserliche Reinigen des ganzen Lebens und Wandels. Sondern die abweichende Stellung erklärt sich sehr einfach aus dem Zusammenhang; weil vom früheren groben Sündenleben einiger Christen ausgegangen wurde, so ist ganz natürlich, dass die heiligende Wirkung ihres Christwerdens vorangestellt und darauf erst auch die Rechtfertigung erwähnt ist, ohne dass damit über das ansich bestehende innere Verhältniss beider etwas gesagt sein sollte. Und wenn hinzugefügt ist: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ

Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν, so bezieht sich dieser Zusatz auf die 3 vorangehenden Prädikate und bezeichnet ganz im Allgemeinen die segensreichen Erfahrungen, die sie als Christen gemacht haben, als geknüpft an den Namen (das Bekenntniss des Namens oder die Zugehörigkeit zu Christo) und den Geist Christi (die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi durch die Taufe, auf welche *ἀπελούσασθε* anspielt); dagegen ist man schwerlich berechtigt, das *ἐν πνεύματι* speciell gerade auf *ἐδικαιώθητε* zu beziehen, zu welchem viel eher das auch unmittelbar dabeistehende *ἐν ὀνόματι Ἰ. Χ.* in innerlicher Beziehung steht; jedenfalls ist es ein viel zu weitgehender Schluss, aus dieser gar nicht von der Rechtfertigung allein oder auch nur überwiegend handelnden Stelle zu folgern, dass „vom paulinischen Begriff des *δικαιοῦν* das subjektive Moment der Geisteswirksamkeit im Menschen nicht ausgeschlossen werden dürfe“ (Lipsius, a. a. O. S. 51.)

Mit dieser bestimmten Unterscheidung der Rechtfertigung von der Heiligung hängt ferner zusammen, dass erstere nicht wie die letztre, ein fortlaufender Prozess, sondern ein in den Anfang des Christenlebens fallender einmaliger und in sich abgeschlossener Akt ist, der allerdings schon desswegen, weil er durch Schuld des Menschen innerhalb des Zeitlebens wieder annullirt werden kann, seiner definitiven Bestätigung bei der Endentscheidung noch wartet, ohne dass er desswegen im Anfang noch unvollständig, bloss prinzipiell, des Wachsthums und der Entwicklung bedürftig oder dergl. wäre. Alles diess muss entschieden als gänzlich unpaulinisch zurückgewiesen werden, so sehr es sich auch in die moderne Exegese eingenistet hat; ist doch selbst Hengstenberg von der allgemeinen Liebhaberei für den „Rechtfertigungsprozess“ angesteckt worden! Exegetisch hat diese Meinung gänzlich keinen Grund und wir werden später sehen, dass sie der Idee dieser Lehre geradezu widerspricht. Entscheidend sind die Aoriste: *ἐδικαίωσε* Röm. 8, 30. *ἐδικαιώθητε* 1. Cor. 6, 11. *κατέλαβε δικαιοσύνην* Röm. 9, 30. *δικαιωθέντες οὖν* Röm. 5, 1. und besonders V. 9: *δικαιωθέντες νῦν*, was in V. 11. wiederaufgenommen ist mit *νῦν*

τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν; von diesem Faktum ist die feststehende Wirkung die Thatsache der Gegenwart, dass die Christen in der Gnade ἑστήκασιν und derselben als eines sichern Besitzes sich freudig rühmen (V. 11 und 2.). Allerdings schliesst dieser gegenwärtige Besitz der Gnade die Hoffnung auf zukünftige δόξα, als weitre Zugabe der jetzt nur im Glauben zu geniessenden Gnade, ebensowenig aus, als die Möglichkeit eines Verlustes der gegenwärtig besessenen Gnade; daher wird auch von der vergangenen Rechtfertigung die zukünftige definitive Rettung vor dem Zorn Gottes in V. 9. ausdrücklich unterschieden. Aber schon dass hiefür ein anderes Wort, σώζεσθαι gebraucht wird, spricht dafür, dass wir diese zukünftige Rettung bei der Endentscheidung von der vergangenen Rechtfertigung wohl unterscheiden müssen. Wenn Röm. 8, 24: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν dasselbe Wort von der vergangenen Enthebung aus dem Gerichts- in den Gnadenstand, also im Sinn von ἐδικαιώθημεν gebraucht ist, so folgt daraus nur, dass σώζεσθαι, σωτηρία der allgemeinere Begriff ist, welcher die δικαίωσις als sein vermittelndes Moment in sich schliesst. Dass aber die vergangene Rechtfertigung noch keine volle gewesen, der Gerechtfertigte aus dem Gerichtsstande, wo er Gegenstand des Zornes war, noch nicht völlig enthoben und in den Gnadenstand, wo er Gegenstand der Liebe Gottes ist, nur relativ versetzt wäre, diese Annahme wiederspräche gänzlich dem freudigen Bewusstsein, das sich der Gnade als vollen Besitzes rühmt, weil es sich in ihr stehend weiss, weil es durch die empfangene Versöhnung alle Feindschaft getilgt weiss. Wenn also auch δικαιοσύνη zweimal von der erwarteten definitiven Gerechtsprechung am Endgericht gebraucht ist (Röm. 6, 16: εἰς δικαιοσύνην, s. oben, und Gal. 5, 5: ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα), so ist es damit ebenso wie mit der υἱοθεσία, die ja auch als ideelles Verhältniss zwischen Gott und Mensch bei jedem Glaubiggewordenen von Anfang vollendete Thatsache ist und allen Heilswirkungen zu Grunde liegt (Gal. 3, 26. 4, 6.), gleichwohl aber nach ihren subjektiven Wirkungen im Menschen erst noch der vollen Realisirung am Ende wartet (Röm.

8, 23: υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι). So wenig man von einem Prozess des Kindschaftsverhältnisses reden kann, weil dasselbe eben nur entweder da ist, wenn der Mensch unter der Gnade steht, oder nicht da, wenn er unter dem Gesetz steht (was beides unmöglich zusammen bestehen kann, da Christus des Gesetzes Ende und der Geist der Kindschaft ein anderer als der der Knechtschaft ist (Röm. 10, 4. 8, 15. 6, 14. Gal. 3, 25. 4, 7.): ebensowenig (und ganz aus dem gleichen Grunde) kann man von einem Prozess der Rechtfertigung reden, als ob die paulinische δικαιοσύνη θεοῦ oder die „Glaubensgerechtigkeit“ eines von subjektiven Bedingungen abhängigen Wachsthums fähig wäre, da sie doch überhaupt gar keine subjektive und subjektiv gewirkte Beschaffenheit, sondern eben nur objektives, göttlich geordnetes Verhältniss ist. — Die einzige Stelle, die mit einigem Schein für eine werdende und von menschlichem Streben abhängige Rechtfertigung angeführt werden könnte (Lipsius, a. a. O. S. 44 ff.), ist Gal. 2, 17. Aber der Schein entspringt hier nur aus der falschen Uebersetzung des Bedingungssatzes εἰ — εὑρέθημεν: wenn wir erfunden würden; es ist aber, wie Holsten unwiderleglich nachwies und darauf auch Lipsius (Zeitschr. f. wiss. Th. 1861, S. 73.) anerkannte, indikativ von einem wirklichen Faktum zu verstehen, der Aor. also nicht condition. modus, sondern tempus praeter., und ebendamit wird das ζητοῦντες aus einem part. praes. zu einem part. imperfecti und ist zu übersetzen: „Wenn wir, die wir suchten in Christo gerechtfertigt zu werden, als Sünder erfunden wurden, so ist ja Christus ein Sündendiener“; ζητοῦντες geht auf „den Moment, wo die ehemaligen Judenchristen sich zu Christo wandten, um durch ihn erst gerecht zu werden.“ Durch diese seine spätere Fassung der Stelle hat Lipsius[1]) dem Schluss, den er früher darauf baute (dass wie

1) In der näheren Erläuterung der Stelle kann ich weder ihm noch Holsten ganz beipflichten. Wenn Lipsius übersetzt: „Wenn wir geborne Juden eben dadurch, dass wir suchten in Christo gerecht zu werden, selbst als Sünder (wie die Heiden) erfunden wurden, folgt

das Streben nach Gerechtigkeit so auch das Resultat desselben, die Rechtfertigung, ein immer fortgehendes, „das jedesmalige

---

daraus, dass Christus der Sündigkeit Diener ist?“ so erhebt er selbst hiegegen den sehr berechtigten Einwurf: „Wie kann aus dem blossen Eingeständniss, dass Jeder, der in Christus Gerechtigkeit sucht, sich als Sünder bekennt, gefolgert werden, dass Christus ein Diener der Sünde sei? Die logische Möglichkeit dieser Folgerung leuchtet nicht ein.“ Aber ich gestehe, dass mich weder das, was Lipsius selbst im Folgenden zur Erläuterung beibringt, noch die Bemerkung Holsten's (zum Ev. des Paulus und Petrus, S. 281.) noch die wesentlich auf das Gleiche hinauslaufende Erklärung Hofmann's im Comm. z. Gal. befriedigt hat. Ich ziehe daher vor, die Worte εἰ ἡμεῖς — ἁμαρτωλοὶ εὑρέθημεν nicht auf das Bekenntniss der natürlichen Sündhaftigkeit, das im Christusglauben liege, zu beziehen, sondern auf das unmittelbar in Frage stehende Faktum, dass die paulinischen Judenchristen Antiochiens soeben von den Jerusalemiten erfunden worden waren als Solche, die sich den Heiden gleichgestellt und somit — für ein gesetzesgläubiges Bewusstsein — selbst auch als „Sünder“, wie die Heiden es sind (cf. V. 15.), erwiesen haben. Aus dieser Thatsache ergab sich für die Gesetzesgläubigen der anstössige Schluss, dass jene emancipirten Judenchristen, weit entfernt, den Zweck ihres Glaubigwerdens — die volle Gerechtigkeit in Christo zu finden — wirklich erreicht zu haben, vielmehr umgekehrt durch ihren Christusglauben aller Gerechtigkeit verlustig gegangen seien, sonach Christus ihnen statt zur Gerechtigkeit vielmehr zur Ungerechtigkeit Ursache (Anlass) geworden sei. Dieser Schluss hat nicht nur nichts Befremdliches, sondern er ist sogar vollkommen richtig unter Voraussetzung des judenchristlichen Axioms: ohne Gesetz keine Gerechtigkeit; aber eben darum war er für Paulus blosse petitio principii, die dieser in ihrer Unrichtigkeit nachweist, indem er zeigt, dass die Voraussetzung, unter welcher jener Schluss gälte, die Anerkennung des Gesetzes als Norm der Gerechtigkeit, für ihn nicht zutreffe, also auch eine formale Uebertretung des Gesetzes seinerseits nicht die Bedeutung einer ἁμαρτία habe, wogegen freilich für die, welche faktisch das Gesetz übertreten, theoretisch aber es doch noch als Norm anerkennen, (die Petriner in Antiochien) jene Uebertretung wirkliche Sünde werde und also auch der gegen die Pauliner fälschlich erhobene Vorwurf seine volle Giltigkeit habe. — Die Pointe liegt also allerdings in dem Doppelsinn von ἁμαρτωλοὶ und ἁμαρτία, aber nicht, sofern es auf den Zustand vor oder nach der Bekehrung sich bezöge (Lipsius), sondern sofern es schillert zwischen dem allgemein mora-

Resultat der jedesmal erreichten christlichen Entwicklungsstufe“ sei) selbst den Boden entzogen und es fällt also auch diese einzige scheinbare Instanz für einen fortgehenden Rechtfertigungsprocess.

Es ist also, um das Bisherige zusammenzufassen, die Rechtfertigung der einmalige und in sich abgeschlossene göttliche Urtheilsakt, wodurch er den Menschen ohne jedwede Begründung in einer realen sittlichen Würdigkeit (Rechtbeschaffenheit) desselben, vielmehr trotz der vorhandenen Unwürdigkeit seiner realen Sündhaftigkeit für einen Gerechten erklärt d. h. für einen solchen, der zu ihm im richtigen gottgeordneten Verhältniss stehe, nicht mehr in dem der Feindschaft, sondern im Frieden der Versöhnung, nicht mehr unter dem Gesetz als Gegenstand des Zorns, sondern unter der Gnade als Gegenstand des Wohlgefallens.

Aber wie kann denn Gott solch’ ein Urtheil über einen Sünder fällen, ohne seiner eigenen Gerechtigkeit, welche die Sünde als solche behandeln d. h. bestrafen muss, etwas zu vergeben?

II. Der Grund der Rechtfertigung liegt nicht in einer realen Beschaffenheit des zu rechtfertigenden Menschen, sondern in Gott. Und zwar diess in zweierlei Sinn. Der Grund davon, dass überhaupt Gott den Sünder rechtfertigen will, liegt in seiner Gnade, d. h. in dem freien Willen seiner Liebe gegen die Sünderwelt; dass er aber die Sünderwelt begnadigen kann, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, dafür hat er selbst gesorgt durch Veranstaltung der Erlösung im Tode Jesu Christi, welche also die Mittelursache der Rechtfertigung, die göttlich geordnete Vermittlung zum Zweck der Realisirung des Gnadenwillens, aber ebenso wie dieser von menschlichen Werken unabhängig, göttliches Werk, objektive Gnadenanstalt ist. Diese einfachen Gedanken sind mit einer

---

lischen Sinn (= Gottlosigkeit) und dem specifisch judenchristlichen (= Gesetzlosigkeit, παράβασις als positive Gebotübertretung). Das letztre giebt Paulus von sich zu, leugnet aber, dass diess auch zugleich das erstre sei, wie die Gegner meinten.

Klarheit, welche nur dogmatische Voreingenommenheit missverstehen kann, in der Grundstelle Röm. 3, 24—26. enthalten. Von dieser Stelle, in welcher Paulus seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit erstmals ex professo in ihrem Zusammenhang mit dem Centraldogma von der Erlösung entwickelt, muss jede Darstellung, der es um ein Verständniss der paulinischen Rechtfertigungs- und Erlösungslehre in ihrem inneren Zusammenhang zu thun ist, ihren Ausgangspunkt nehmen, nicht aber von Röm. 8, 3. wo es sich gar nicht um die Rechtfertigung, sondern um die sittliche Erneuerung, um die Kraft zur Heiligung handelt, was ein völlig anderer Gedankenkreis ist.

Vorausgestellt sind die 3 Momente, um die es sich hier handelt, in V. 24: 1) der Grund der Rechtfertigung liegt nicht im Menschen (*δικαιούμενοι δωρεάν* = geschenkweise, grundlos von menschlicher Seite aus); 2) er liegt aber primitiv in der Gnade Gottes (*τῇ αὐτοῦ χάριτι*) und 3) sekundär in der Erlösung, welche durch Christum als Organ bewerkstelligt wurde, um der Gnade zur Vermittlung zu dienen (*διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Und diess letztre, wiefern die Erlösung, die durch Christum veranstaltet wurde, die Mittelursache zur Ermöglichung und Beschaffung der Rechtfertigung gewesen sei, wird nun V. 25 f. so ausgeführt: „Welchen (Jesum Christum) Gott als ein Sühnemittel durch den Glauben (als ein durch den Glauben subjektiv wirksam werdendes Sühnemittel) in seinem Blute (durch Vergiessung desselben — sonach als blutiges Sühnemittel = Sühnopfer) öffentlich dargestellt hat zum Zweck der Erzeigung seiner eigenen (Gottes) Gerechtigkeit, (was nöthig war) von wegen der Vorbeilassung (des Uebersehens, Ungeahndetlassens) der vorherbegangenen Sünden (eine Vorbeilassung, die nur geschehen war) vermöge der Langmuth Gottes; zum Zweck (also, wiederaufnehmend) der Erzeigung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen (christlichen) Epoche; (und zwar geschah diese Gerechtigkeitserweisung im Sühnetod Christi statt im Straftod

Aller in der doppelten Absicht:) damit er sei (erscheine als) selbst gerecht und (zugleich) gerecht erklärend den aus dem Glauben an Jesum (den, der im Glauben an J. sein religiöses Princip hat).“ Analysiren wir diese prägnant ausgedrückten aber kaum missverständlichen Gedanken näher! Der Apostel will sagen: Die Sünde war in der vorchristlichen Periode nicht nur durch's Gesetz nicht verhütet sondern sogar gesteigert worden; auch die einzelnen Aeusserungen des göttlichen Zorns über die Sünde hatten nicht vermocht, sie zu unterdrücken, vielmehr noch sie gehäuft (vgl. 1, 24 ff.), konnten also auch nicht als eine die richterliche Gerechtigkeit Gottes erweisende adäquate Bestrafung der menschlichen Schuld gelten. Sonach war das Verhältniss Gottes zur menschlichen Sünde im Ganzen und Wesentlichen trotz der vereinzelten und partikulären Bestrafungen doch das des langmüthigen Vorbeilassens, des nachsichtigen Nichtbeachtens und Nichtahndens. Allein dabei kam die Strafe fordernde Gerechtigkeit nicht zu ihrem Rechte; sie blieb ohne adäquaten faktischen Erweis und konnte somit als nichtdaseiend erscheinen. Diess forderte nunmehr einen faktischen Erweis, dass die strafende Gerechtigkeit, obgleich bisher (relativ) latent, doch noch zu Recht bestehe, ihre Geltung und Ansprüche nicht aufgegeben habe. Dieser Erweis aber konnte nur durch Vollziehung der bisher zurückgetretenen (aufgeschobenen aber nicht aufgehobenen) Strafe gegeben werden, also — da der Tod der Sünde Sold ist — durch blutigen Straftod. Allein wenn dieser Straftod an den Schuldigen selbst (allen Menschen als Sündern) vollzogen worden wäre, so wäre zwar seine Gerechtigkeit, nicht aber auch seine retten wollende Gnade erwiesen worden, Gott wäre dann zwar wohl als selbst gerecht seiend erschienen, nicht aber als rechtfertigend die Ungerechten. Um nun also diesen doppelten Zweck zu erreichen, um die Strafe fordernde Gerechtigkeit so zu erweisen, dass damit zugleich bestehen könne die Rettung fordernde Gnade, vollzog Gott den von der Strafgerechtigkeit geforderten Straftod statt an der Gesammtheit, die ihn verdient hatte, vielmehr an dem Einen, der ihn

nicht verdient hatte, stellte also diesen Einen in seinem vergossenen Blut als das die Strafe der Andern durch sein eignes Erleiden aufhebende d. h. stellvertretend büssende Sühnopfer öffentlich aus; und zwar diess in seinem (Gottes) eigenen Intresse (medium *προέθετο*), um nehmlich seine Gerechtigkeit zur Anerkennung zu bringen, deren Anerkennung durch vorherige Nichtahndung der allgemeinen Sündhaftigkeit gefährdet gewesen war; nicht minder aber auch im Intresse der Menschen, die sich durch diesen stellvertretenden Straftod des Einen losgekauft (*ἀπολύτρωσις* von *λύτρον* = Lösegeld) sahen von der eigenen Schuldhaft, von dem über ihnen schwebenden Damoklesschwert der noch immer bis dahin ihren vollen Vollzug fordernden Strafgerechtigkeit Gottes.

Man wird nicht leugnen können, dass diese Erklärung ebenso sehr sprachlich genau, als logisch korrekt und konsequent und klar ist, was beides von den modern rationalisirenden Erklärungen dieser Stelle mit nichten gilt. Ebenso gewiss ist, dass sie mit den Voraussetzungen des jüdischen Gottesbegriffs und Opferrituals trefflich übereinstimmt. Unter der Gerechtigkeit Gottes nehmlich, die Gott im Sühnopfertod Christi erwiesen habe, versteht der Apostel nicht mehr und nicht weniger als was dieser Begriff für das jüdische Bewusstsein immer und überall bedeutet: das richtige richterliche Verhalten, welches Verdienst und Vergeltung genau gegen einander abmisst und somit keine Schuld ungeahndet lässt; an wem aber die Schuld geahndet werde, ob am Schuldigen selbst oder in Stellvertretung an einem Andern, das berührte den jüdischen Gerechtigkeitsbegriff, der nur äquivalente Ahndung überhaupt (z. B. am dritten und vierten Geschlecht für die Sünden der Väter) forderte, nicht. Dass aber wirklich an Stelle des Schuldigen von einem Andern die Strafe stellvertretend gebüsst werden könne, war dem jüdischen Bewusstsein von seinem Opferwesen her eine gäng und gäbe Vorstellung, die wir um desswillen, weil sie uns nicht gefällt, kein Recht haben in der Exegese auszumerzen. Was sollte denn in unserer Stelle die Gerechtigkeit Gottes heissen, wenn nicht eben „Straf-

gerechtigkeit“? Der ganze Zusammenhang gestattet gar nichts anderes, sofern ja die Nothwendigkeit, Gerechtigkeit zu erzeigen, motivirt ist mit der früheren „Uebersehung“ d. h. Nichtbestrafung der Sünden; dadurch konnte doch offenbar nur die Strafgerechtigkeit Gottes gefährdet erscheinen. Alle andern Deutungen können nur den klaren Gedanken abschwächen und verwirren, so namentlich die seit Hofmann beliebt gewordene „Selbstgleichheit“ Gottes, die an die Stelle des sehr einfachen und klaren jüdischen Gerechtigsbegriffs eine verwaschene und desswegen nach Belieben zu deutende und drehende Abstraktion setzt. Auch an dem Begriff des ἱλαστήριον sucht man vergebens zu rütteln; allerdings heisst es zunächst nur „Sühnemittel“, aber im Zusammenhang mit προέθετο — ἐν τῷ αἵματι, wornach es ein mittelst Blutvergiessens öffentlich ausgestelltes Sühnemittel ist, kommt es dem Sinn nach auf nichts anderes hinaus als auf ein blutiges „Sühnopfer.“ Die A.T.liche Idee, dass das vergossene Blut des Opfers sündentilgende Kraft habe (Lev. 17, 11.) ist schon von Jesu selber auf die heilbringende Wirkung seines blutigen Todes angewandt worden und findet sich durchs ganze N. T. hindurch. Und nur Paulus sollte sie nicht haben? Trotzdem, dass er hier und sonst öfter die Erlösung eben auf das Blut Christi zurückführt, dass er Christum ein von Gott zur Erzeigung seiner Strafgerechtigkeit ausgestelltes Sühnemittel, ein für uns geopfertes Passah nennt (1 Cor. 5, 7.)? Nur dogmatisches Vorurtheil kann sich gegen diese Anerkennung sperren. Ueberdiess aber erweist sich Alles, was man sonst aus dieser Stelle herausbringen will, als textwidrig und unhaltbar. Was soll es z. B. heissen, wenn Lipsius a. a. O., S. 148. sagt: „Nicht insofern ist in Christi Tod Gottes Gerechtigkeit offenbar worden, als Gott an dem unschuldigen Christus unsere Sünden unbedingt abgestraft hat und dadurch in seinem Zorn oder in seiner unwandelbaren Strafgerechtigkeit ein für allemal befriedigt ist. Sondern Gottes gerechtmachende Gerechtigkeit zeigt sich darin, dass er Christum dem für die Sünde geordneten Fluche unterwarf, um durch die Gemein-

schaft mit Christo die Sünder frei zu machen vom Princip der Sünde, — um durch den Tod des Unschuldigen die Möglichkeit zu gewinnen, dass die Schuldigen in der Gemeinschaft mit ihm loskommen von der Sünde und damit keine Schuldigen mehr sind u. s. w.“ Abgesehen davon, dass die Uebersetzung von *δικαιοῦν* mit „gerechtmachen“ nach dem Obigen falsch ist, lässt sich auch kein klarer Gedanke darin erkennen, dass Gott Christum zu dem Zweck „dem Fluch unterworfen“ habe, damit die Menschen — nicht etwa vom Fluch, von der Strafe der Sünde, sondern — von der Macht der Sünde, vom Prinzip der Sünde frei würden, die Nothwendigkeit jenes Mittels: Christus dem Fluchtod, der Sündenstrafe unterworfen, für diesen Zweck: die Menschen erlöst von der Sünde Macht durch die Gemeinschaft Christi (d. h. doch wohl seines lebendigen Geistes) ist nicht abzusehen. Es wird also bei jeder derartigen Abstumpfung der paulinischen Theorie vom sühnenden Tod Christi zu einem blossen „Widerfahrniss“, einer „Folge des im menschlichen Zusammenleben geordneten Zusammenhangs zwischen Sünde und Tod“ (Hofmann u. A.) die göttliche Teleologie in jenem Centralfaktum der paulinischen Heilsidee zerstört, der Tod Christi wird zu einem (wesentlich) zwecklosen, überflüssigen, zu einer Luxusthat. Diess aber ist so wenig paulinisch, dass es vielmehr den Kernpunkt seiner Polemik gegen seine judaistischen Gegner bildete (Gal. 2, 21: *ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν*!), wogegen ihm das Neue seines Evangeliums gerade in dem Kreuz Christi als göttlicher Kraft und Weisheit liegt, sofern er eben in diesem Fluchtod des Unschuldigen das Lösegeld zur Befreiung der Schuldigen vom göttlichen Zorn, die Befriedigung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die Mittelursache zur Realisirung des göttlichen Gnadenwillens, kurz die göttliche Veranstaltung zur Beschaffung der objektiven (Glaubens-) Gerechtigkeit erkannte.

Die hier gegebene Erklärung von Röm. 3, 25 f. findet übrigens noch mehrfache Bestätigung in andern Stellen. We-

sentlich den gleichen Gedanken enthält Röm. 5, 8—10. und zwar trotz des scheinbaren Widerspruchs, dass 3, 25 der Tod Christi als Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit, hier aber als Erweisung der göttlichen Liebe bezeichnet wird. Er ist in Wahrheit beidemal beides; nehmlich, dass Tod als Sündenstrafe erfolgt, ist Erweisung der Gerechtigkeit, dass aber nicht wir ihn erleiden, sondern Christus für uns stellvertretend, das ist Erweisung der Liebe Gottes, welcher selbst diesen Compromiss zwischen seiner Strafgerechtigkeit und seiner Liebe veranstaltet hat. Ὑπὲρ ἡμῶν heisst zunächst allerdings nur: zu unserm Besten, aber der vermittelnde Gedanke ist dabei hier wie sonst: Durch stellvertretende Sühne. Das zeigt sich deutlich in V. 9. 10, wornach die Wirkung des Todes Christi darin besteht, dass wir vor dem Zorn Gottes gerettet werden, näher: dass wir von der auf uns als Sündern lastenden Feindschaft Gottes gegen uns erlöst und mit Gott ausgesöhnt worden sind, was zur Folge hat, dass wir um so sicherer hoffen dürfen, auch bei der definitiven Entscheidung des künftigen Gerichts vor dem Zorn Gottes errettet zu werden. So nehmlich ist nach dem Zusammenhang das κατηλλάγημεν ἐχθροὶ ὄντες nothwendig zu verstehen; denn es entspricht als nächste, in der Vergangenheit liegende Wirkung des Todes Christi der letzten, in der Zukunft liegenden Wirkung desselben: dem σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς, muss also ebensogut, wie dieses, sich auf Gottes Verhältniss zu uns, nicht auf unser Verhalten zu Gott beziehen; der Gegenstand unserer Besorgniss, von dem uns Christi Blut befreit hat, kann ja vernünftiger Weise nicht unsere Feindseligkeit gegen Gott, sondern nur Gottes Feindschaft, Zorn gegen uns sein; in der Enthebung von diesem besteht sowohl das künftige Heil, als die schon erfahrene Versöhnung.[1])

1) Merkwürdig die Behauptung Ritschls (altkath. Kirche, S. 87.): Um eine Versöhnung des göttlichen Zorns könne es sich nicht handeln, da Paulus diesen immer nur auf die ἀπολλύμενοι, nicht auf die σωζόμενοι beziehe, die auch, sofern sie früher Sünder waren, unter die göttliche Gnade gestellt seien. Und doch sagt Paulus V. 9: σωθησόμενα ἀπὸ τῆς ὀργῆς!

Wie soll denn nun aber der Tod Christi das Mittel sein, um uns von diesem Zorn zu befreien, wenn nicht eben dadurch, dass er selbst ein stellvertretendes Erleiden desselben war? Und sagt diess nicht der Apostel selbst mit nackten Worten Gal. 3, 13.? Was in voriger Stelle durch „Errettung vom Zorn, Versöhnung der Feindschaft Gottes“ ausgedrückt war, heisst hier „Loskaufen vom Fluch des Gesetzes.“ Das Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Willens, also der Fluch des Gesetzes Ausdruck des Zornwillens, der feindlichen Gesinnung oder (weniger authropopathisch ausgedrückt:) der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Von diesem Fluche, dem wir durch die Sünde verfallen waren, hat Christus uns losgekauft, indem er zum Fluch wurde für uns (zu unserm Besten, weil anstatt unserer); er hat uns also davon befreit mittelst des Lösegeldes seines eigenen Lebens, indem er selbst Gegenstand des tödtenden Gesetzesfluches wurde, damit hinfort anstatt des Fluchs des Gesetzes die Segnung der Verheissung uns zukäme. Dass es sich hier um ein Strafleiden und nicht bloss um Aufhebung der Macht der Sünde handelt, dafür spricht schon der Begriff: „loskaufen,“ welcher nichts anders besagen kann als die Lösung eines rechtlichen Verhaftetseins unter einem Strafurtheil mittelst Erstellung eines rechtsgültigen Aequivalents. — Ob übrigens der Tod Christi ein solches wirklich sein konnte, diese rein dogmatische Frage sollte hier, in der Exegese, gar nicht aufgeworfen werden, geschweige denn die Exegese beeinflussen, wie diess leider so oft geschieht. — Sehr nahe berührt sich mit Gal. 3, 13. weiter noch 2 Cor. 5, 21; „Gott hat den, der Sünde nicht (aus persönlicher Erfahrung) kannte, für uns zu Sünde gemacht, damit wir in ihm zu Gottesgerechtigkeit würden.“ Wie in voriger Stelle *κατάρα*, so steht auch hier das abstractum *ἁμαρτία* für das concr. *ἁμαρτωλός* nicht ohne Grund, denn nicht persönlich wurde Christus sündig, was ja eben der Relativsatz ausdrücklich verneint, sondern er wurde bei persönlicher Sündlosigkeit in das objektive Verhältniss der Sünderwelt zu Gott hineingestellt,[1]) sodass er, obgleich

1) Die Deutung **Holsten's** (a. a. O., S. 437.) von der Sendung

subjektiv und realiter nicht sündhaft, doch ideell und für die objektive göttliche Anschauung und Behandlung als Sünder galt, geradeso, wie dann umgekehrt wir, auf Grund des an ihm Geschehenen und mittelst des Glaubens daran, zu Gott in das objektive Verhältniss von Gerechten zu stehen kommen, indem wir ideell für die göttliche Anschauung und Behandlung als gerechte gelten, obgleich wir subjektiv und realiter es nicht, sondern Sünder sind. Es ist recht eigentlich ein wechselseitiges Tauschverhältniss der Rollen, des Rechtstitels des Sünders und des Gerechten als eines von der Person ablösbaren und übertragbaren Charakters, was — so auffallend es vom moralischen Gesichtspunkt aus erscheinen mag — doch nur wieder ein neuer Beleg ist für die nun schon wiederholt bestätigte Objektivität des paulinischen Begriffs von Gerechtigkeit und Sünde. Dass es sich übrigens auch hier wieder nicht um eine Erlösung von der Macht der Sünde, sondern um eine Loskaufung aus ihrer Schuldhaft handelt, beweist V. 19., wo die von Gott veranstaltete Versöhnung mit Gott näher so bezeichnet wird, dass Gott den Menschen ihre Sünden nicht zurechne; also nicht darin besteht diess Versöhnungswerk, dass die Sünde aufhören würde im Menschen wirksam zu sein (was erst Folge der Dankbarkeit für die empfangene Versöhnung ist, V. 15.), sondern darin, dass sie dem Menschen nicht mehr als verdammungswürdige Schuld angerechnet wird, der Mensch also nicht mehr Gegenstand des strafenden Zorns, das Verhältniss Gottes zu ihm aus dem des feindlichen Zürnens in das des freundlichen Verzeihens umgewandelt ist. Diess erscheint auch hier, ganz wie Röm. 5, 8—10., als die nächste Wirkung und der wesentliche, göttlich beabsichtigte Zweck des Todes Christi als eines Sühnopfertods.

Sonach hat sich uns aus all' diesen Stellen übereinstimmend folgender Zusammenhang zwischen der pauli-

---

des in der Präexistenz Sündlosen in das Sündenfleisch, ist schon desswegen nicht richtig, weil es sich im Zusammenhang vom Tod, nicht von der Menschwerdung Christi handelt.

nischen Rechtfertigungs- und Erlösungslehre ergeben: Gott hat die Möglichkeit, den Sünder für gerecht zu erklären, ohne seiner eigenen Gerechtigkeit zu vergeben, dadurch hergestellt, dass er die Strafforderung seiner Gerechtigkeit an Christo als stellvertretendem Sühnopfer vollstreckte; Christi stellvertretender Sühnetod, in welchem die göttliche Liebe und Gerechtigkeit einen Ausgleich getroffen haben, ist also der einzige Realgrund, auf welchen hin das mit Rücksicht auf den Sünder selbst grundlose Rechtfertigungsurtheil Gottes als begründetes erscheinen kann. Aber darum ist der Tod Christi nicht selbst rechtfertigend, weder als sühnende Blutvergiessung noch als Leistung des Gehorsams;[1] letztres schon darum nicht, weil der Tod Christi in allen vorhin behandelten Stellen als Werk, Veranstaltung Gottes an Christo, nicht als That Christi erscheint, wogegen die einzige hiefür sprechende Stelle Röm. 5, 19. durch die Parallele mit der *παρακοή* Adams motivirt ist. Es ist durchaus unrichtig, wenn Ritschl den Sühneakt des Todes Christi mit der Rechtfertigung einfach identificiren will, als ob die Rechtfertigung nur das einmalige im Tode Christi vollzogene göttliche Urtheil für die Gesammtheit der Gläubigen wäre, welche in ihrem Glaubensgehorsam gegen Christus die richtige Stellung zu Gott einnehmen werden, so dass also die Rechtfertigung nicht auf die einzelnen Gläubiggewordenen als einzelne sich bezöge und nicht unter Voraussetzung des Glaubens eintreten, sondern diesem als abstraktes Urtheil vorangehen würde, der Glaubige dann also sein persönliches Gerechtfertigtsein nur durch einen „Rückschluss von der Wiedergeburt auf seine Zugehörigkeit zu den Vielen, die in Christi Gehorsam für gerecht erklärt sind," erkennen würde (Ritschl, Altkath. Kirche, S. 92 f.) Diese Meinung ist ebenso unpaulinisch, wie die entgegengesetzte vom fortwährenden „Rechtfertigungsprocess" (mit wel-

1) Zweifach falsch ist die Behauptung Ritschl's (a. a. O. S. 91.), der Tod Christi sei „als Vergiessung des Bluts sühnend, als Leistung des Gehorsams rechtfertigend." Vgl. hiegegen die richtigen Bemerkungen R. Schmidt's, paul. Christol. S. 79 ff.

cher sie übrigens die Tendenz der Rationalisirung des vorstellungsmässigen Dogmas gemein hat). Sie steht im Widerspruch zu der ganzen Auseinandersetzung Röm. 4., insbesondere zu der Formel: *ἡ πίστις τῷ πιστεύοντι λογίζεται εἰς δικαιοσύνην*, die sich nicht anders verstehen lässt als so, dass das Rechtfertigungsurtheil Gottes das einzelne glaubige Individuum unter Voraussetzung seines daseienden Glaubens angehe; und wenn es 4, 24. heisst: *οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν*, so ist diese Zurechnung der Gerechtigkeit oder Rechtfertigung in der Meinung des Paulus unverkennbar ein für jeden einzelnen Glaubigen jedesmal neu sich wiederholender Akt Gottes und nicht ein einfürallemal in Bezug auf Alle, die je glaubig würden, zum voraus gefälltes Urtheil. Auch Röm. 5, 19. müsste es, wenn Ritschl's Meinung richtig wäre, nothwendig heissen: *δίκαιοι κατεστάθησαν οἱ πολλοί* und nicht *δικ. καταστα θήσονται*, was deutlich zeigt, dass in Christi Werk nicht schon Alle gerechtfertigt sind, sondern nur (durch Versöhnung Gottes oder Erzeigung seiner Strafgerechtigkeit am stellvertretenden Sühnopfer) die Möglichkeit göttlicherseits hergestellt ist, dass die Sünder gerechtfertigt werden können.

III. Zwischen diese objektive göttliche Möglichkeit und die subjektive menschliche Verwirklichung tritt nun aber als conditio sine qua non oder als menschliche Vermittlung in die Mitte der Glaube. Das Verhältniss des Glaubens zur Rechtfertigung drückt der Apostel in verschiedenen Wendungen aus: er redet von *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως* = die durch den Glauben menschlicherseits vermittelt ist, *ἐκ πίστεως* und bloss *δικ. πίστεως* = die als Folge des Glaubens dem Menschen zu Theil wird, *ἐπὶ τῇ πίστει* = die unter der Bedingung des Glaubens dem Menschen geschenkt wird (vgl. Röm. 3, 22. 9, 30. 4, 11. 13. Phil. 3, 9.). Inwiefern ist nun der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung? was ist dieser rechtfertigende Glaube? Vor Allem muss hier erinnert werden, dass der der Rechtfertigung zur Voraussetzung und Bedingung dienende Glaube keineswegs alles das umfasst, was der Apostel mit *πίστις* bezeichnet. Er braucht nehmlich, weil das christliche Leben

mit dem Glaubigwerden beginnt, den Begriff Glauben im weitern Sinn für das christliche Leben überhaupt und nach seinen mannigfachen Beziehungen; daher ist der Glaube in diesem weitern Sinn ein der Zu- und Abnahme fähiges, bei Verschiedenen in verschiedenem Masse vorhandenes und in mannigfaltigen Kräften zur Erscheinung kommendes religiös-sittliches Leben. Die Rechtfertigung aber ist ja der einmalige Urtheilsakt Gottes über den Einzelnen bei seinem Glaubigwerden, der den Grund zum christlichen Leben legt. Sodann haben wir gesehen, dass die Rechtfertigung ihren Grund nicht hat in einem entsprechenden realen Zustand sittlicher Rechtbeschaffenheit des Menschen, wie es die *πίστις δι ἀγάπης ἐνεργουμένη* wäre, sondern die Rechtfertigung erklärt für gerecht *τὸν ἀσεβῆ*. Endlich dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass der Realgrund der Rechtfertigung das von Gott veranstaltete positive Erlösungswerk im historischen Faktum des Sühnetodes Christi ist, welcher Tod als solcher Sühnetod durch die nachfolgende Auferweckung dokumentirt wurde. Soll nun der Glaube die subjektive Bedingung sein, unter welcher der von Gott geordnete Heilsweg zur Verwirklichung komme, so wird er sich zunächst eben nur auf die positive Heilsthatsache der Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens im Tod und in der ihn als Sühnetod dokumentirenden Auferstehung Christi beziehen können, also wird er das vertrauensvolle Fürwahrhalten dieser positiven Heilsthatsachen, nicht als äusserlicher Fakta sondern als Offenbarungen und bewerkstelligender Mittel des göttlichen Gnadenwillens, sein müssen.

Und auf nichts anderes werden wir auch in der That durch die Stellen, welche vom Glauben als rechtfertigendem handeln (und auf andere dürfen wir hier gar nicht reflektiren), hingewiesen. Am instruktivsten ist die Parallele des rechtfertigenden Glaubens mit dem Glauben Abrahams Röm. 4. Es erhellt hieraus zuvörderst das Negative, dass der Glaube das völlige Gegentheil alles Thuns und Leistens, überhaupt aller realen sittlich werthvollen Qualitäten ist, welche als solche einen Selbstruhm des Menschen, einen Anspruch auf Anerken-

nung und Belohnung begründen würden. „Denn wenn Abraham das Prädikat eines Gerechten erlangt hätte als Folge seiner Werke, so hätte er Ursache zum Ruhm gehabt, aber nicht in Bezug auf Gott“ d. h. Ursache wohl zum Selbstruhm, aber nicht zu einem Ruhm, der sich auf Gott (als Quelle) zurückführte und vor Gott (als Richter) bestünde; denn was Folge von Werken ist, ist nicht Sache der Gnade sondern schuldiger Lohn; der Glaube aber schliesst allen Selbstruhm aus (3, 27.), ist also nicht eine derartige sittlich werthvolle Qualität, welche Grund zur schuldigen Anerkennung des sittlichen Werths abgeben könnte. Die „Werke“, die der Apostel zum Glauben in Gegensatz stellt, sind zwar allerdings zunächst die dem mosaischen Gesetz entsprechenden Handlungen; allein wie sich ihm das mosaische Gesetz als religiöses Princip erweitert zum Gesetz überhaupt, zum Ausdruck des dem Menschen als Forderung gegenübertretenden göttlichen Willens, so auch versteht er unter Werken des Gesetzes alles eigene Thun des Menschen, sofern es als seine aus eigener Kraft hervorgegangene Willensbethätigung einem Gesetz zu genügen strebt, also jede sittliche Spontaneität, sei es in äusserm Thun oder auch in innerer Gesinnung. Weit entfernt also, dass der rechtfertigende Glaube die prinzipielle sittlich gute Gesinnung wäre und als solche, vermöge des darin liegenden positiv sittlichen Werthes ansich schon als reale Gerechtigkeit gelten müsste (Lipsius), ist vielmehr der Glaube ein Absehen von dem eigenen sittlichen Sein, das in Wahrheit das gerade Gegentheil der realen Gerechtigkeit, das ἀσεβεῖν ist, und Verzichtleisten auf alles eigene Gelten, allen Selbstruhm, der doch nichts wäre vor Gott, um dafür seinen Ruhm zu suchen in einer erst zu bekommenden Gerechtsprechung von Gott und sein Vertrauen zu setzen auf den göttlichen Gnadenwillen, der für gerecht erklärt den, der es nicht ist. Nicht also causa efficiens der Rechtfertigung, die dann nur ein analytisches Urtheil über eine Thatsächlichkeit wäre, ist der Glaube — so würde er ja sogut wie die Werke Ruhm gewähren und wäre selbst nur ein neues Werk höherer Art —, sondern er ist

bloss die conditio sine qua non oder die Fähigkeit des auf alles eigene sittliche Gelten verzichtenden Menschen, das synthetische Gerechtsprechungsurtheil der Gnade über sich ergehen zu lassen: er ist ansich ein sittlich leeres „ὄργανον ληπτικόν“, das seine ergänzende Erfüllung nicht in sichselbst, diesem menschlichen Verhalten, sondern in dem Gegenstand findet, auf den es sich bezieht, dem göttlichen Heilswillen in Christi Mittlerwerk.[1])

Positiv ist nehmlich der rechtfertigende Glaube das zuversichtliche Vertrauen auf den in bestimmter Kundgebung geoffenbarten göttlichen Gnadenwillen, was natürlich die Bekanntschaft mit dieser Kundgebung und die theoretische Ueberzeugung von ihrer Wahrheit (Göttlichkeit) voraussetzt. So bestand der Glaube Abrahams darin, dass er „Gott vertraute als dem, welcher die Todten lebendig macht und ruft dem Nichtseienden dass es sei,“ ein Vertrauen, das seine Stärke darin bewies, dass es gegen allen Augenschein und menschliche Wahrscheinlichkeit den Erfolg ausschliesslich von dem in der Verheissung kundgegebenen göttlichen Macht- und Gnadenwillen erwartete Röm. 4, 17—21. Ebenso nun ist der rechtfertigende Christenglaube ein Vertrauen auf den in Christo kundgegebenen paradoxen Gnadenwillen Gottes, die Ungerechten für gerecht zu erklären, welcher seitens Gottes vermittelt ist durch die Erlösung, die Gott durch Christum, näher durch das Blut (den Tod) Christi veranstaltet hat, und welcher den Menschen kund gegeben wurde durch die Auferweckung des Gekreuzigten. Diese hier zusammengefassten einzelnen Momente können auch für sich als Gegenstände des Glaubens hervorgehoben werden; er ist dann bald Glaube an Gott als den Rechtfertigenden (Röm. 4, 5.), weil in Gottes Gnade der letzte Grund zu dem Rechtfertigungsakt liegt (3, 24.), oder an Gott als den, welcher durch die Auferweckung Jesu seinen im Kreuzestod desselben vermittelten Gnadenwillen uns zu erkennen gegeben hat (4, 24. 10, 9.); bald ist er Glaube an Christum als den

1) Vgl. hiezu die präcise Darstellung von Weiss, N. Tl. Theol. §. 113.

Vermittler, die causa media der rechtfertigenden Gnade Gottes, und diese Beziehung ist die gewöhnlichere desswegen, weil sie das Eigenthümliche des christlichen Gottesglaubens am prägnantesten ausdrückt. Näher bezeichnet der Apostel den Christusglauben bald als *πίστις εἰς Χριστὸν* = der sich auf Christum als seinen Gegenstand bezieht, bald als *π. ἐν Χριστῷ* = der auf Christus sich gründet, bald auch kurzweg *π. Ἰησοῦ Χριστοῦ* = der Jes. Chr. zum Inhalt hat. Allein auch diese Bestimmung bedarf noch der genaueren Begrenzung; Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens ist dem Apostel Christus nicht etwa im Allgemeinen oder nach dem Ganzen seiner Person, sondern nach der Beziehung auf das bestimmte Erlösungswerk, das die Grundlage der Rechtfertigung bildet, also nach seinem Tod, sofern dieser durch die Auferweckung als Sühnetod erwiesen wurde (cf. Röm. 4, 25: „welcher ist dahingegeben um unserer Sünde willen [= zur Sühne derselben] und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen“ [= zur Ermöglichung des unsere Rechtfertigung bedingenden Glaubens]). Nach 3, 24 f. geschah die *ἀπολύτρωσις* mittelst des Sühnetodes Christi; dieser Tod aber wurde als Sühnemittel zur Erlösung nur durch die Auferweckung konstatirt; daraus folgt ganz konsequent, dass die theoretische Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit der Auferweckung des Gekreuzigten die Grundlage des rechtfertigenden Glaubens, des Vertrauens auf die erlösende und rechtfertigende Gnade Gottes, bildet; und dass daher geradezu auch der Glaube an dieses äussere Faktum d. h. das zweifellose Fürwahrhalten, dass Gott diesen Wunderakt vollbracht habe (wie bei Abraham das zweifellose Fürwahrhalten, dass er einen ähnlichen Wunderakt vollbringen könne und werde) als Bedingung der Rechtfertigung und der Seligkeit bezeichnet wird (Röm. 4, 24. 10, 9.), ja dass mit der Gewissheit dieses einen Faktums der ganze Christenglaube steht und fällt (1 Cor. 15, 14. 17.).

Dieser Positivismus und Supranaturalismus ist vom paulinischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens durchaus nicht abzustreifen, ohne ihn in ungeschichtlicher Weise zu

idealisiren, wie diess jetzt so gerne geschieht; es hängt ja dieser positivistische Zug mit dem Grundcharakter dieses Lehrbegriffs auf's engste zusammen. Denn der göttliche Gnadenwille gegen die sündigen Menschen, der eigentliche Gegenstand des gläubigen Vertrauens der Sünder, ist ja in der paulinischen Erlösungslehre eingekleidet in die Veranstaltung des Sühnetodes Christi als die Form seiner Vermittlung; dem ist nur entsprechend, wenn auch der menschliche Glaube, das Gegenstück zu der erlösenden Offenbarung Gottes, eingekleidet ist in die spröde Schaale des Fürwahrhaltens einer Wunderbegebenheit, welche jene Veranstaltung den Menschen kundthun soll. Es hängt hier Alles so genau zusammen, dass durch die Verschiebung auch nur eines Momentes sogleich der ganze dogmatische Charakter des Paulinismus zerstört wird. Aber je weniger es wissenschaftlich erlaubt ist, an einzelnen Vorstellungen dieser ältesten christlichen Dogmatik zu rütteln, um so mehr ist es Recht und Pflicht der wissenschaftlichen Theologie, die ganze Reihe dieser Vorstellungen auf ihren eigentlichen Kern zu prüfen.

IV. Die eigenthümliche Paradoxie dieser Lehre lässt sich dahin zusammenfassen, dass ein Schuldiger für gerecht erklärt wird auf Grund dessen, dass ein Unschuldiger als schuldig behandelt worden ist. Wir müssen also zunächst auf diess Letztre unser Augenmerk richten und fragen: wie kommt der Apostel dazu, den göttlichen Gnadenwillen, diese letzte Ursache der Rechtfertigung, durch die stellvertretende Sühne Christi vermittelt zu denken? Antwortet man hierauf: Es bedurfte einer Loskaufung vom Fluch des Gesetzes oder einer Befriedigung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die nun einmal (im Gesetz) auf die Sünde den Tod gesetzt hatte, so ist zwar diese Antwort unzweifelhaft im Sinn des Apostels richtig, hat aber gleichwohl gerade von den paulinischen Voraussetzungen aus ihre nicht geringen Anstösse.

Erinnern wir uns dessen, was der Apostel im Galater- und Römerbrief über die Bedeutung des Gesetzes innerhalb der göttlichen Oekonomie gelehrt hat. Das Gesetz ist ihm keineswegs ein unbedingt und für immer, also auch Christo gegen-

übcr Gültiges, sondern nur zwischen Verheissung und Erfüllung als temporärer Mittelzweck zwischen eingekommen, um die Sünde zu mehren, und die Menschen unter deren Verschluss in Unfreiheit und Unmacht bis auf den Glauben hin zu bewachen (Röm. 5, 20 f. Gal. 3, 15—29.). Wie kann denn nun dieses Gesetz, das von Anfang nur als dienendes Mittel auf Christum hin zu bloss temporärer Herrschaft bestimmt gewesen ist, gleichwohl auch dem erschienenen Christus — seinem anfänglich bestimmten Herrn — gegenüber einen solchen Rechtsanspruch erheben, der nur durch den blutigen Sühnetod Christi rechtskräftig abgelöst werden konnte? Sollte denn nicht ein Rechtsanspruch, der von Anfang nur bis auf einen bestimmten Zeitpunkt hin festgesetzt war, mit dem Eintritt dieses Zeitpunkts von selbst schon, ohne erst abgelöst werden zu müssen, erlöschen? M. a. W.: wenn das Gesetz von Anfang nur ein untergeordnetes, dienendes Moment in der Heilsökonomie gebildet hat, kann dann seine Strafforderung so unbedingten Anspruch auf Befriedigung erheben, dass ohne diese der Gnadenwille sich gar nicht zu verwirklichen vermöchte? ist damit nicht, was nur Moment sein sollte, doch wieder zum Endzweck erhoben? Dieser Widerspruch ist nicht abzuschwächen, wie A. Schweizer in dem Aufs.: „die paulinische Erlösungslehre“ Stud. und Krit. 1858. versuchte, sondern nur aus der Genesis des Systems zu erklären, für dessen inneres Gewebe er gerade einer der instruktivsten Punkte ist. Denn soviel ist klar: wäre die paulinische Ansicht vom Gesetz — als nur dienendem und temporär gültigem Mittelglied innerhalb der Heilsökonomie — der Ausgangspunkt und die Basis seines Systems gewesen, dann hätte er nicht dazu kommen können, diesem so nieder taxirten Gesetz doch noch die Concession zu machen, dass seine Rechtsansprüche nur durch den Fluchtod des Messias als durch ein stellvertretendes Sühnopfer befriedigt werden könnten, sondern es wäre ihm (wie der johanneischen Theologie) das Gesetz als eine niedere Vorstufe der Vorbereitungszeit von selbst mit dem Eintreten der Erfüllung, der Gnade und Wahrheit in Christo, hinfällig geworden

und der Tod Christi hätte dann keinerlei Bezug auf die schon erloschenen Ansprüche und Strafdrohungen des Gesetzes gehabt. Nun aber verhielt es sich bei Paulus umgekehrt: Die Ueberzeugung von der Relativität und nur temporären Geltung des Gesetzes erwuchs ihm erst aus der vorher entstandenen Anschauung vom Tode Jesu als dem göttlich geordneten Mittel zur Beschaffung des messianischen Heils; diess Mittel aber konnte der Kreuzestod des Messias nur dadurch sein, dass er das Hinderniss dieses Heils, die Sündenschuld, entfernte, was vom Standpunkt der Gesetzesautorität aus nur durch Befriedigung der Strafforderung des Gesetzes möglich erscheint. Also die jüdische Grundvoraussetzung, die von vorneherein auch dem Paulus noch feststand, von der unverbrüchlichen Gültigkeit des Gesetzes sammt seiner Strafforderung und das christliche Glaubenspostulat von der Beschaffung der messianischen Gerechtigkeit durch Christi Tod ohne, ja gegen das Gesetz, fanden ihren Ausgleich in dem Dogma, dass im Tode Christi ein neuer Heilsweg eröffnet und das Gesetz abrogirt sei eben nur mittelst Befriedigung seiner Strafforderung. Stand aber einmal diess eine fest, dass im Tode Christi das Gesetz abrogirt sei, so ergab sich für das teleologische Denken des Apostels die weitre Folgerung, dass das Gesetz in der göttlichen Absicht von Anfang nur die Bestimmung eines bedingten Mittelzwecks und temporären Mittelglieds bis auf Christum hin gehabt habe. Wäre nun diese Consequenz aus der Gnosis vom Kreuz Christi auch wieder nach rückwärts verfolgt worden, so hätte sie die Voraussetzung aufgehoben, unter welcher allein der Tod Christi als Abkommen mit den Gesetzesforderungen, Loskaufung vom Gesetzesfluch, Erzeigung der göttlichen Strafgerechtigkeit aufzufassen war. Aber dass eben diese Rückwirkung der letzten Consequenzen auf die anfänglichen Prämissen nicht stattfand, diess eben giebt der paulinischen Dogmatik ihren eigenthümlichen, zwischen jüdischer Form und christlicher Idee schillernden Charakter; s e i n e E r l ö s u n g s l e h r e i s t d a s i n d e n F o r m e n d e r G e s e t z e s r e l i g i o n b e f a n g e n e M i t t e l z u r U e b e r w i n d u n g d e r G e s e t z e s r e l i g i o n,

eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz mittelst lauter aus dem Gesetz entnommenen Vorstellungen.

Eben dasselbe gilt nun auch von der Rechtfertigung, die ja nur die besondere Verwirklichung des Gnadenurtheils ist, das seiner allgemeinen Möglichkeit nach, in abstracto gleichsam, schon durch die in Christi Tod veranstaltete Versöhnung erwirkt war. Haben wir den modus dieser letztern, die Sühnung der göttlichen Strafgerechtigkeit mittelst eines stellvertretenden Strafakts, nur als die Form zu betrachten, in welcher sich das christliche Bewusstsein von der freien Liebe (Gnade) Gottes mit dem jüdischen Bewusstsein Gottes als strafenden Richters, das christliche Kindschaftsbewusstsein mit dem jüdischen Gesetzesstandpunkt auseinandersetzte, so können wir auch in dem individuellen Begnadigungsurtheil der Rechtfertigung auf Grund jener Sühnungsanstalt nichts anderes erblicken, als die Form, in welcher das individuelle christliche Bewusstsein der Gnade sich selbst in seiner prinzipiellen Entgegensetzung gegen das Bewusstsein der Sünde erfasst, indem es sein Lossein vom Fluch des Gesetzes, vom Verhaftetsein unter der göttlichen Strafgerechtigkeit, vom Stande der Verurtheilung, Knechtschaft und Furcht in einem besondern göttlichen Akte des Lossprechens fixirt. Die Vorstellung der Rechtfertigung wird daher immer um so näher liegen, je bestimmter das christliche Bewusstsein der Gnade sich gegensätzlich abhebt gegen ein vorangegangenes Bewusstsein der Sünde und des Gesetzes, wie dies eben beim Paulinismus seiner ganzen Entstehung nach der Fall war und wie es ähnlich wieder im lutherischen Lehrtropus der Fall ist. Wo immer das Princip der christlichen Frömmigkeit überwiegend als Aufhebung einer vorher bestandenen Entzweiung, als Befreiung von einem Zwiespalt, als Versöhnung empfunden wird, da vermag das vorstellende Bewusstsein die Realität dieses neuen Zustandes der Freiheit, dessen Ursache es nicht in sich selbst findet, nur auf einen göttlichen Urtheilsakt des Freisprechens, als die transscendente Ursache für die immanente neue Zuständlichkeit,

zurückznführen. Die Thatsache, dass ohne Zuthun des Menschen (ohne Mitwirkung seiner subjektiven Kraftanstrengung) das vorige reale Bewusstsein der Entzweiung in ein nun ebenso reales Bewusstsein der Einigung (Versöhnung, Frieden) verwandelt ist, diese Paradoxie des christlichen Bewusstseins spitzt sich für die Vorstellung in die Paradoxie des Rechtfertigungsurtheils Gottes zu, der *δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ*. Wo hingegen die christliche Gnade weniger nach dieser negativen Beziehung, als Aufhebung einer vorherigen Entzweiung, gefühlt wird, sondern überwiegend nach ihrer positiven Seite, als geistige Belebung, als Erfüllung mit sittlicher Kraft, da tritt auch das Bedürfniss, den Contrast des Neuen gegen das Alte in einem besondern Rechtfertigungsakte zu fixiren, zurück, und die Heilsaneigung erscheint dann als positiver Entwicklungsprozess, der auf göttlicher Ursächlichkeit (Mittheilung des heiligen Geistes) beruhend innerhalb des menschlichen Glaubenslebens und durch die subjektive Vermittlung desselben sich stetig vollzieht. Diese Lehrweise findet sich bei Johannes (und ähnlich wieder im reformirten Lehrtropus) im wesentlichen Zusammenhang damit, dass hier überhaupt der Gegensatz des Christlichen gegen das Jüdische, der Gnade gegen das Gesetz zurückgetreten, Letztres zum gänzlich überwundenen Standpunkt geworden, Erstres zur vollen, unangefochtenen Selbstgewissheit erstarkt ist. Doch auch schon bei Paulus selbst spielt die Rechtfertigungslehre ihre Rolle durchaus nur im Zusammenhang der Polemik gegen den jüdischen Gesetzesstandpunkt, sobald diese gegensätzliche Beziehung zurücktritt und das Christliche ansich, wie es als positives „Leben im Geist" sich verwirklicht, Gegenstand der Betrachtung ist (Röm. 6), da verschwindet der Rechtfertigungsbegriff so vollständig[1]), dass man innerhalb des immanenten Heilsprozesses für jenen transsendenten forensischen Akt nicht einen Ort ausfindig machen kann. Es sind dies eben zwei verschiedenartige, neben einander hergehende Betrachtungsweisen

1) Denn *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* V. 7. hat mit dem technischen Begriff *δικαιοῦν* nichts gemein.

des christlichen Princips, nach der einen erscheint es als ein sich entwickelndes subjektives Geistesleben des Menschen aus Gott, nach der andern als ein neues objektives Verhältniss des Menschen zu Gott und weil das letztere sich am schärfsten durch seinen Gegensatz zum gesetzlichen Verhältniss charakterisirt, so ist nichts natürlicher als dass man es auch in Vorstellungsformen, die dem gesetzlichen Rechtsstandpunkt entlehnt sind, zum dogmatischen Ausdruck zu bringen suchte.

Hieraus erhellt nun, dass es der Idee der Rechtfertigungslehre gänzlich widerspricht, wenn man sie ihrer Objektivität und Transscendenz entkleiden, aus einem abgeschlossenen jenseitigen Akt in einen fortlaufenden diesseitigen Prozess verwandeln will, wie diess neuerdings beliebt wird. Im Bewusstsein der Gnade ist ja der Mensch faktisch los vom Fluch des Gesetzes, weiss also sein Loskommen von demselben als ein nicht etwa noch unvollendet fortgehendes, sondern völlig abgeschlossenes Faktum; soll nun dieses Loswerden, dieser Wendepunkt zwischen dem vorigen Bewusstsein des Gesetzes und dem jetzigen der Gnade in seiner prinzipiellen Bedeutung fixirt werden, so kann diess offenbar nur in der Vorstellung eines einmaligen abgeschlossenen Aktes, der das neue Verhältniss ein für allemal festsetzte, geschehen. Und ferner ist im Bewusstsein der Gnade gesetzt, dass die Aufhebung des vorigen Verhältnisses der Entzweiung (unter dem Gesetz) und die Setzung des jetzigen Verhältnisses der Einheit (unter der Gnade), obgleich im Menschen sich wirksam erzeigend, doch nicht von ihm, durch seine hervorbringende Ursächlichkeit bewirkt worden ist; die Ursache für diese Wirkung kann also nur in einer göttlichen Thätigkeit gesucht werden, die dann, sofern sie das alte durch's Gesetz bestimmte Rechtsverhältniss des Strafbannes aufhebt, selbst auch als ein Rechtsakt vorgestellt wird, als ein „judicium forense.“ Die reine Transscendenz dieses Aktes ist nur der Ausdruck für den evangelischen Grundgedanken, dass das christliche Heilsleben seinen Ursprung in der ausschliesslichen Ursächlichkeit Gottes, in der freien Selbstoffenbarung seines Liebeswillens, kurz in der göttlichen Gnade habe. Daher sehen

wir überall mit pelagianischer Trübung des Bewusstseins der Gnade auch die Neigung verbunden, die Rechtfertigung ihrer Transscendenz zu entkleiden und aus einer forensischen Gerechterklärung in eine Gerechtmachung, infusio justitiae (Trident) zu verwandeln; wie umgekehrt immer, wo die antipelagianische Tendenz prädominirt, der Hauptnachdruck auf die Reinheit des Rechtfertigungsbegriffs im Unterschied von dem der Heiligung gelegt wird (luther. Dogmatik), während das Prädominiren der antipaganischen Tendenz den Nachdruck auf die immanenten Geisteswirkungen in Berufung, Bekehrung und Heiligung zu legen pflegt (reformirte Dogmatik.)

Aus dem Gesagten ergibt sich endlich die Lösung des letzten und schwersten Anstosses, den diese dogmatische Vorstellung dem vernünftigen Denken bietet. Dass die Rechtfertigung ein Ausdruck der reinen Ursächlichkeit der göttlichen Gnade sei, liesse man sich noch gefallen, aber dass sie überdiess vermittelt sein soll durch den Sühnetod eines Unschuldigen, so dass Schuld und Unschuld, dieses Persönlichste und Unübertragbarste, geradezu gegenseitig ausgetauscht erscheint (cf. 2 Cor. 5, 21:), diess widerstrebt unserer Denkweise am stärksten. Ueberlegen wir indess, dass dieser Punkt in der paulinischen Dogmatik keineswegs vereinzelt dasteht, dass er vielmehr die genaue Kehrseite zu dem Andern bildet: Uebertragung der Schuld Adams auf die ansich unschuldigen Nachkommen. Beiderseits haben wir eine gleich harte jüdische Schaale für eine tiefe christliche Idee. Wie um der einen Missethat Adams willen durch einen göttlichen Rechtsspruch der Verurtheilung Alle als Sünder hingestellt, in den objectiven Stand der Sündhaftigkeit, der Entzweiung, des Strafverhängnisses versetzt wurden, so auch werden um der einen Rechtthat Christi willen durch einen göttlichen Rechtsspruch der Begnadigung die Vielen als Gerechte hingestellt, in den objektiv richtigen Stand der Einheit, des Friedens mit Gott versetzt, diese ebenso ohne ihr subjektives Verdienst, wie jene ohne ihre Verschuldung. Jeder dieser beiden Rechtssprüche, der die Unschuldigen verurtheilende und der die Schuldigen begnadigende, erscheint gleicher-

massen als schreiende Willkührlichkeit und Ungerechtigkeit, wenn er buchstäblich verstanden wird. Allein wenn irgendwo, so ist hier die buchstäbliche Form eine sehr durchsichtige Hülle für eine höchst vernünftige religiöse Idee. Wir dürfen nur Adam und Christus nicht als blosse Individuen fassen, die durch ihr besonderes Thun oder Leiden das Geschick der von ihnen ausgehenden Entwicklungsreihe real verursacht hätten, sondern als Repräsentanten und Träger der mit dem Einen und mit dem Andern zur geschichtlichen Erscheinung gekommenen allgemeinen religiösen Principien — der Sünde oder Gottentzweiung, welche der objektive alle Einzelnen beherrschende Charakter der vorchristlichen natürlichen Menschheit ist, und der Gerechtigkeit oder Gotteinigung, welche der objektive alle Einzelnen (innerhalb ihres Bereichs Stehenden) bestimmende Charakter der christlichen Welt ist. Eben diese Auffassung der Sünde und der Gerechtigkeit als objektiver Prinzipien und allgemeiner, die Einzelnen bestimmender, ganze Epochen der Religionsgeschichte beherrschender Gattungscharaktere ist der tief wahre Gehalt an jener Lehrweise, wogegen der blossen vergänglichen Form angehört die Fixirung jener Principien in den die beiderseitigen Entwicklungsreihen beginnenden Individuen und besonders die ursächliche Verknüpfung derselben mit dem besondern Thun oder Leiden der Betreffenden. Diese der dogmatischen Vorstellung überhaupt eigenthümliche Veräusserlichung und Individualisirung allgemeiner geistiger Mächte forderte dann als ihre nothwendige Correktur eine Rücktragung des projectirten Prinzips auf die Gesammtheit, der es eigentlich zugehört, und hiefür bot sich einer in jüdischen Categorieen sich bewegenden Denkweise am einfachsten der modus einer rechtsgültigen göttlichen Willensverfügung, eines verurtheilenden Strafverhängnisses und eines Rechtfertigungsurtheiles, welches den Zusammenhang zwischen dem Einen, dem Haupt der Reihe, und den Vielen, die von ihm abhängen, dadurch herstellen soll, dass es die Folgen von dem Thun oder Leiden jenes Einen diesen Vielen zuspricht. Da aber jener Eine, der Anfänger der Reihe, nur als Träger des Prinzips für die ent-

entsprechende Gesammtheit in Betracht kommt, so ist, was als sein individuelles Leiden oder Thun vorgestellt wird, in Wahrheit gar nichts bloss Persönliches und Vereinzeltes, das den Andern als fremde Schuld oder fremdes Verdienst erst zugesprochen werden müsste, sondern es ist in Wahrheit das Thun des Princips selbst, seine bestimmende Einwirkung auf alle in seinem Bereiche Stehenden, sonach deren eigener immanenter religiös-sittlicher Charakter, nur nicht als ein bloss subjektiver und selbstgemachter, sondern als objektive, aller subjektiven Selbstbestimmung bedingend vorangehende, ihrer Ursächlichkeit nach nur in Gott selbst begründete, immanente Wesensbestimmtheit. So löst sich die der Rechtfertigungslehre in ihrem buchstäblichen Verständniss unveräusserlich eigenthümliche Vorstellung einer doppelten Uebertragung von Schuld und Unschuld vom Einen auf Andere für die vernünftige Betrachtungsweise sehr einfach auf in die Idee eines aller subjektiven Selbstbestimmung vorangehenden, von ihr unbedingten, aber sie bedingenden, objektiv bestimmten religiösen Princips, das seine Ursache in Gott, seine Wirklichkeit in der Menschheit hat. — Und weist uns denn nicht der Apostel selbst unzweideutig auf diese Betrachtungsweise hin, wenn er die Sünde anderswo ohne den Umweg über das Strafgericht wegen Adams auch wieder als einfaches immanentes Princip der natürlichen Menschheit, als „Fleisch“, und ebenso die Gnade ohne den Umweg über das Rechtfertigungsurtheil um Christiwillen auch wieder einfach als immanentes Princip der christlichen, von Christo begeisteten Menschheit, als „Geist“ betrachtet?

So gehen die beiden der äussern Form nach so verschiedenartigen Auffassungen des christlichen Heils bei Paulus um so reiner zur höheren Einheit zusammen, je weniger man sie von vornherein zu unklarer Mischung zusammenzwingt, je gründlicher man jede für sich zu verstehen sucht und je säuberlicher man überall aus der Schaale der Vorstellung den Kern der religiösen Idee herausschält.

VII.

Die Christus-Leute in Korinth und die Nikolaiten in Asien,

von

A. Hilgenfeld.

I.

Die Christus-Leute haben nicht bloss in alten Zeiten zu Korinth Streit genug angeregt, sondern sind auch noch heutzutage Gegenstand eines anhaltenden Gelehrtenstreits. Ihren anti-paulinischen Judaismus musste auch Beyschlag[1]) als die Wahrheit der Baur'schen Ansicht vollkommen anerkennen; aber die Vereinerleiung dieses christinischen Judaismus mit dem des Petrus und der Urapostel meinte er als die der Baur'schen Auffassung anhaftende Unwahrheit beseitigen zu müssen. Ein urapostolisches Judenchristenthum sollten in Korinth nur die milden Kephas-Leute, dagegen die Christus-Leute ein ganz unapostolisches Judenchristenthum vertreten haben. Ich meinerseits meinte die Baur'sche Ansicht in dieser Hinsicht noch verschärfen, den Christus-Leuten nicht bloss den urapostolischen Judaismus, sondern auch die persönliche Christus-Jüngerschaft zuschreiben zu müssen[2]). Inzwischen hat Beyschlag noch weitere Bestreitung erfahren durch C. Holsten[3]), dagegen wesentliche Zustimmung gefunden bei A. Klöpper[4]). Des Letztern Ansicht habe ich bereits zusammen mit A. Hausrath's „Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther" (1870) besprochen[5]). Jetzt hat Bey-

1) Ueber die Christus-Partei zu Korinth, theol. Stud. u. Krit. 1865. II. S. 217 f.

2) Die Christus-Leute in Korinth, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1865. III. S. 241 f.

3) Zum Evangelium des Paulus und Petrus, 1868, S. 59 f. Derselbe hat es (ebdas. S. 22 Anm.) anerkannt, dass die Baur'sche Ansicht durch meine Auffassung eine neue Wendung erhalten habe.

4) Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth, 1869, S. 29. f.

5) Paulus und die korinthischen Wirren, in dieser Zeitschrift 1871. I. S. 99 f.

schlag mich selbst, doch ohne von meiner letzten Abhandlung Kenntniss zu nehmen, mit Holsten, Klöpper und Hausrath zusammengefasst in der Abhandlung: „Zur Streitfrage über die Paulusgegner des zweiten Korintherbriefs“ (theol. Stud. u. Krit. 1871. IV. S. 635—676).

Alle von mir vorgebrachten Spuren, dass die Christus-Leute das Christenthum Christi und seiner Apostel vertreten hätten, meint Beyschlag (S. 645) als nichtig erwiesen zu haben. „Es bleibt also alles in Kraft, was ich bereits gegen Baur geltend gemacht habe: die ausdrückliche Unterscheidung der Petrus- und der Christus-Partei in 1 Kor. 1, 12; der Mangel jeder Spur, dass die Gegner des zweiten Korintherbriefs unter der Fahne des Petrus gekämpft, und dagegen die Fülle der Anzeichen, dass sie vielmehr ihre eigenen Personen und Verdienste auf die Fahne geschrieben; die nirgends um den Begriff des Apostels, um sein mit Petrus und den Zwölfen gleiches Recht, sondern lediglich um seine christlich-apostolische Persönlichkeit sich drehende Apologetik des Briefes. Was gibt denn bei solcher Sachlage der „Kritik“ das geringste Recht, den Petrus und die Urapostel mit diesen Judaisten des zweiten Korintherbriefs zu compliciren? Es ist lediglich ihre vorgefasste Meinung vom apostolischen Zeitalter, die sie in die Korintherbriefe hineinliest, wenn sie Petrus- und Christus-Partei, urapostolisches und antipaulinisches Judenchristenthum gewaltsam confundirt.“ Wenn ich bei den Christus-Leuten von einer „Stammburg der neuern Kritik“ geredet habe, so will Beyschlag (S. 657) dieselbe lieber als ein Luftschloss bezeichnen.

Seine Rüge der korinthischen Spaltungen und Streitigkeiten bestimmt Paulus 1 Kor. 1, 12 näher: *λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει Ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, Ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, Ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ.* Da sind die Paulus- und die Apollos-Leute auf alle Fälle meistentheils unmittelbare Jünger des Paulus und des Apollos gewesen. Warum soll sich nicht eben auf dieses persönliche Jünger-Verhältniss das *Παύλου, Ἀπολλὼ εἶναι* beziehen? Warum sollen nicht

auch die Kephas-Leute von Hause aus persönliche Jünger des Kephas, die Christus-Leute persönliche Jünger Christi gewesen sein? Alles dieses wird von Beyschlag bestritten. Derselbe leugnet es zwar nicht, dass die Christus-Leute Jesum persönlich gekannt haben, alte Zuhörer Jesu gewesen sind (S. 637), auch nicht, dass sie mit dieser persönlichen Bekanntschaft geprahlt haben. Aber er bestreitet ein früheres Jünger-Verhältniss dieser Leute zu Jesu, will ihnen nur ein zeitgenössisches und landsmännisches Gekannthaben zuschreiben, wie es auch dem Paulus, wenn er in der entscheidenden Zeit als Gamaliels Schüler in Jerusalem lebte, nicht gefehlt haben wird (S. 661). Diese Christus-Bekanntschaft sollen wir desshalb bei dem *Χριστοῦ εἶναι*, was die Christus-Leute im Munde führten, ganz aus dem Spiele lassen. Daraus, dass die Pauliner und Apollonianer des Paulus und Apollos persönliche Schüler waren, sagt Beyschlag (S. 637), folge ja nicht, dass es eben dieses persönliche Schülerverhältniss war, was sie mit der Losung *ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου* ausdrücken wollten.“ Vielmehr, hätte jene Lösung diesen Sinn, drückte also das unleugbare Factum aus, dass Paulus und Apollos die betreffenden Leute unterrichtet, so wäre dagegen gar nichts einzuwenden gewesen, am wenigsten die Ermahnung *ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες* (1 Kor. 1, 10) oder die Erinnerung, Christus sei doch nicht zertheilt, und Paulus nicht für sie gekreuzigt (V. 13). Jene Ermahnung und diese Erinnerung haben nur dann einen Sinn, wenn durch jene Losungen allerdings „ein Verhältniss geistlicher Abhängigkeit und Zugehörigkeit“ ausgedrückt werden wollte, wie heutigen Tages mit einem: Ich bin lutherisch, ich bin calvinisch.“ Aber wer behauptet denn ein persönliches Schülerverhältniss ohne geistliche Abhängigkeit und Zugehörigkeit? Ich meinerseits habe bei dem Schülerverhältniss die geistliche Abhängigkeit ohne weiteres vorausgesetzt. Zu jenen Zeiten war die geistliche Abhängigkeit ja noch lange nicht so abgelöst von der persönlichen Jüngerschaft, wie heutzutage bei Lutheranern und Calvinisten. Man darf auch wohl sagen: Hätte jene Losung nur diesen Sinn, drückte also das unleug-

bare Factum aus, dass von Paulus und Apollos die betreffenden Leute geistlich abhängig waren, so wäre dagegen nichts einzuwenden gewesen. Die persönliche Jüngerschaft und die geistliche Abhängigkeit sind offenbar gar nicht von einander zu trennen. Paulus selbst erkennt das persönliche Jüngerverhältniss thatsächlich als Wurzel der korinthischen Paulus-Partei an. An der Bildung einer eigenen Paulus-Partei will er selbst keine Schuld tragen. Daher fragt er die Korinthier zunächst, ob denn Paulus für sie gekreuzigt, sie auf den Namen des Paulus getauft seien (V. 13). Aber dass er in Korinth eine zahlreiche Jüngerschaft gebildet hat, kann er nicht leugnen. Daher dankt Paulus Gott nur dafür, dass er in Korinth so gut wie niemand selbst getauft hat (V. 14). Das heisst doch: Jünger habe ich in Korinth genug gebildet; aber Täuflinge von mir giebt es so gut wie keine. Nur auf solche Weise weiss Paulus seinen unfreiwilligen Antheil an der Bildung einer eigenen Paulus-Partei zu beschränken.

Bei den Christus-Leuten weiss ich vollends nicht auszukommen mit der geistlichen Abhängigkeit und Zugehörigkeit zu Christo. Früher (theol. Stud. u. Krit. 1865. S. 269) liess Beyschlag die Christus-Leute zu den andern korinthischen Parteien sagen: „Lieben Leute, wir bekennen uns zu Christus, von dem ihr, nach euren Parteiungen zu urtheilen, noch wenig zu wissen und zu haben scheint; folget uns, dann werdet ihr nicht mehr des Paulus, Apollos, Petrus, — dann werdet ihr, wie wir, Christi sein.“ Die korinthischen Christus-Leute sollen also zu den Paulus-, Apollos- und Kephas-Leuten ungefähr ebenso geredet haben, wie in unsern Tagen „positive“ Unionisten zu den verschiedenen Confessionalisten. Da würden wohl schon damals die Andern geantwortet haben: „Lieben Leute, wir meinen auch keine Unchristen zu sein und sehen keinen Grund, unser bestimmt ausgeprägtes Bekenntniss gegen ein so nebelhaftes und dünkelhaftes umzutauschen.“ Die Paulus- und Apollos-Leute würden auch wohl bald in dem Schafskleide reiner Christus-Zugehörigkeit die reissenden Wölfe des feindseligsten Judenchristenthums erkannt haben und hinter das falsche

Spiel gekommen sein. Jetzt lässt Beyschlag (S. 668) die Christus-Leute durch das Zauberwort des Χριστοῦ εἶναι also wirken. „Sie verhiessen, die bis dahin von irrthumsfähigen Autoritäten, von einem Paulus, Apollos, Kephas abhängige und in Verwirrung und Verirrung gerathene Gemeinde unmittelbar an die Quelle zu führen und sie den ächten geschichtlichen Christus, wie Paulus ihn nicht lehren könne, da er ihn selbst nicht gehörig kenne, wie ihn Kephas allerdings lehre, aber im fernen Jerusalem, aus eigener lebendiger Anschauung und Kunde kennen zu lehren und so sie erst zu rechten, ächten Christusjüngern zu machen, wie sie selber es seien.“ Das wäre so ziemlich das Zauberwort des „historischen Christus,“ was wir auch in unsern Tagen vernommen haben. Aber der ganze Zauber würde ja schon damals verschwunden sein, wenn die Prediger des ächten geschichtlichen Christus nicht einmal seine persönlichen Jünger gewesen sein sollten. Der „historische Christus“ würde schon zu jenen Zeiten als Stichwort sehr wohlfeil gewesen sein. Wer Jesum bloss gesehen und einigemal gehört hatte, hinterher gläubig geworden ist, giebt sich für einen ächten Christus-Jünger aus und will seine Mitchristen nun erst zu rechten Christus-Jüngern machen! Diese „historischen“ Christus-Leute würden schon damals den Mund recht voll genommen und sich über Paulus erhoben haben, ohne etwas Besseres bieten zu können. Beyschlag (S. 661) hat ja die Annahme immer noch nicht ganz aufgegeben, dass auch der junge Paulus in Jerusalem auf solche Weise Christum kennen gelernt habe und von diesem „Gekannthaben“ ebenso hätte erzählen und prahlen können, wie seine Gegner, obwohl er in jener Annahme denn doch schon etwas zweifelhaft geworden ist (S. 662). Was würden zu solchen Christus-Leuten die korinthischen Kephas-Leute wohl gesagt haben? Etwa so: „Wenn ihr nichts Besseres zu bringen habt, als Christum einigemal gesehen und gehört zu haben, so bleiben wir erst recht bei unserm Kephas, dem ersten Apostel Christi, und meinen dabei auch keine Unchristen zu sein.“ Und welchen Eindruck würde solche „historische Chri-

stusschaft" wohl auf die korinthischen Paulus- und Apollos-Jünger gemacht haben? Beyschlag (S. 661 f.) sagt: „Ein solches Gekannt-, Gesehen- und Gehörthaben hatte immerhin für die Augen der Korinther einen blendenden Glanz, indem es, wenn die Augen- und Ohrenzeugen späterhin Christen geworden waren, jedenfalls einen genauen und authentischen Bericht über Jesum zu verbürgen schien, und so hätte auch Paulus, wenn er ein *προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ καυχώμενος* gewesen wäre, sich dieses *κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστὸν* ganz im gleichen Sinne rühmen können, in welchem ich annehme, dass die Gegner sich desselben gerühmt haben." Da würden die Paulus- und Apollos-Leute wohl gesagt haben: „Wie kommt ihr uns vor, wenn ihr euch für rechte, uns für schlechte Christusjünger ausgebt und doch auch gar nichts aufzuweisen habt, dessen sich nicht auch unser Paulus rühmen könnte"! Lässt man nun auch die persönliche Christus-Bekanntschaft des Paulus, wie billig, ganz fallen, so muss doch Beyschlag selbst (S. 662 Anm.) thatsächlich eingestehen, dass die bloss äusserliche Bekanntschaft mit Christo ohne persönliche Christus-Jüngerschaft in Korinth auch nicht den mindesten Eindruck machen konnte: „Christum auf Erden gesehen, gehört, gekannt zu haben, war unter allen Umständen in den Augen der Gläubigen, denen das nicht vergönnt war, etwas Grosses und Herrliches, auch wenn die, welche sich dessen rühmen durften, damals (was sie freilich nicht hinzugefügt haben werden) noch nicht an ihn geglaubt hatten." Da sollen die Christus-Leute in Korinth den Mangel ihrer Christus-Jüngerschaft wohl anfangs ebenso versteckt gehalten haben, wie ihren strengen Judaismus? Auf alle Fälle konnten sie nur als wirkliche Christus-Jünger den Eindruck hervorbringen, welchen sie in der That gemacht haben.

Die bloss geistliche Abhängigkeit und Zugehörigkeit zu Christo kann das Eigenthümliche der schismatischen Christus-Partei in Korinth nun einmal nicht erklären. Da melden sich auch die Paulus-, Apollos- und Kephas-Leute, welche nicht minder zu Christo gehören wollten. Das schismatische *Χρι-*

στοῦ εἶναι muss schlechterdings noch ein besonderes Verhältniss zu Christo, was den Andern fehlte, enthalten. Warum sträubt man sich da immer noch gegen die persönliche Christus-Jüngerschaft, da doch den beiden ersten Parteien ohne Zweifel eine persönliche Paulus- und Apollos-Jüngerschaft zu Grunde liegt? Beyschlag (S. 637) wendet wohl ein, das „Ich bin Christi persönlicher Jünger“ würde mindestens ein ἐγὼ δὲ Ἰησοῦ fordern, und noch mehr: „Wie hätte überhaupt die Behauptung: „Ich bin ein persönlicher Schüler Christi“ die Losung einer Partei, und zwar einer in Korinth zu sammelnden Partei sein können, was das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ nach 1 Kor. 1, 12 doch war? Parteilosung kann immer nur sein, was auf alle vorhandenen und noch zutretenden Parteimitglieder Anwendung leidet; aber ein persönlicher Schüler Christi zu sein oder zu werden lag damals nicht mehr in eines Menschen Gewalt.“ Gewiss werden unmittelbare Christus-Jünger in Korinth nicht so zahlreich gewesen sein, um als solche eine eigene Partei auszumachen. Aber nachdem sie in Korinth einmal Anhang gefunden hatten, konnte das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, meine ich, recht gut auch auf die Anhänger übergehen. Unmittelbare Kephas-Jünger werden in Korinth auch nicht so viele gewesen sein, dass sie ohne ihren Anhang eine eigene Kephas-Partei hätten ausmachen können. Nur darauf kommt es an, dass unmittelbare Kephas- und Christus-Jünger an der Spitze der beiden letzten Parteien standen, den dort herrschenden Paulus- und Apollos-Schulen eine eigene Kephas- und eine eigene Christus-Schule gegenüberstellten. Die Kephas-Jünger werden hauptsächlich bei den korinthischen Juden, welche schon gläubig waren oder doch gläubig wurden, Anhang gefunden haben, und der Anhang führte nun das ἐγὼ δὲ Κηφᾶ gleichfalls im Munde. So unschuldige Judenchristen, wie Beyschlag will, sind schon diese Kephas-Leute nicht gewesen. Paulus sagt ja 1 Kor. 3, 21 auch von ihnen das καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις aus, und mit auf sie bezieht sich die Warnung 1 Kor. 4, 6 ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. Das Aufblähen für das eine Parteihaupt

gegen das andre wird sich doch nicht auf das Verhältniss zwischen den Paulus- und Apollos-Leuten, sondern vielmehr auf das Verhältniss zwischen den Paulus- und Apollos-Leuten einerseits, den Kephas-Leuten andrerseits beziehen.[1]) Zwischen den Jüngern des Paulus und Apollos und den Jüngern und Anhängern des Kephas müssen schon Reibungen stattgefunden haben. Schliesslich kamen dann auch persönliche Jünger Jesu nach Korinth, wo sie wohlweislich nicht das ἐγὼ δὲ Ἰησοῦ, sondern vielmehr das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ einführten. Als Christus-Jünger unterschieden sie sich nicht bloss von den Jüngern der Nichtautopten Paulus und Apollos, sondern auch von blossen Apostel-Jüngern, wie die Kephas-Leute. Nicht selbst Apostel, traten diese Leute doch nahezu als Apostel, als unmittelbare Messias-Jünger auf. Nicht bloss die Ke-

---

1) Es ist zwar immer noch die gewöhnliche Annahme, dass Paulus 1 Kor. 1, 17 f. sich gegen den Weisheitsdünkel der Apollonier richte. Aber Paulus stellt ja 3, 5—9. 4, 6 den Apollos ganz einmüthig neben sich und lässt auch 16, 12 nicht die mindeste Missstimmung gegen ihn bemerken. Da wird er wohl auch 1, 17 f. in seiner Rechtfertigung wegen einer eigenen Paulus-Partei fortfahren und nicht etwa apollonische Vorwürfe, dass er οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου (1, 17), οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας (2, 1), οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις (2, 4) das Evangelium verkündigt habe, sondern vielmehr ein ihm nachgesagtes εὐαγγελίζεσθαί ἐν σοφίᾳ λόγου, καθ' ὑπεροχὴν λόγου καὶ σοφίας, ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις zurückgewiesen haben. Alles dieses, um nicht die Schuld einer eigenen Paulus-Secte zu tragen, um den Vorwurf abzuweisen, dass er mit weltlicher Weisheit oder Bildung die „Weisheit suchenden" Hellenen (1, 22) für sich selbst gewonnen habe, wesshalb Paulus denn auch in Korinth beschlossen haben will, nichts zu wissen, als Jesum Christum, und zwar als gekreuzigten (2, 2), noch bei dem höhern Weisheitsvortrage unter Vollkommenen, welchen er in Korinth gar nicht halten konnte, ein Reden ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ablehnt (2, 13). Was er gegen Weisheitsdünkel als Quelle des schismatischen καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις sagt (3, 18 f.), trifft ebenso gut die Paulus-Leute wie die Apollos-Leute. Von einer besondern Polemik gegen die Apollonier finde ich hier keine Spur. Im Gegentheil bestätigt es sich immer auf's Neue, dass die Paulus- und die Apollos-Jünger in der Hauptsache ebenso gemeinsame Sache machten, wie andrerseits die Kephas- und die Christus-Leute.

phas-Schule, sondern gar die ächte Christus-Schule in Lehre und Leben sollte nun in Korinth aufgethan werden. Was die Christus-Schule von der Kephas-Schule, bei aller unleugbaren Verwandtschaft, unterschied, war formell der höhere Anspruch unmittelbaren Zusammenhangs mit dem Stifter des Christenthums selbst, materiell ein noch schrofferer Gegensatz gegen den Nichtautopten Paulus.[1]) Da die Christus-Leute in Korinth Anhang fanden, ihr *Χριστοῦ εἶναι* zur Losung einer Partei machten, wird man angefangen haben, über Paulus Gericht zu halten (1 Kor. 4, 3), was sich, nach 1 Kor. 9, 2. 3 zu schliessen, schon auf seine vorgebliche Apostelschaft bezogen haben wird. Einige blähten sich bereits auf, wie wenn Paulus gar nicht mehr nach Korinth kommen würde, man sich also um ihn nicht mehr zu kümmern brauchte (1 Kor. 4, 18). Das persönliche Jüngerverhältniss, was auch dem schismatischen *Χριστοῦ εἶναι* in Korinth zu Grunde liegt, war bereits zur Losung einer eigenen Partei geworden.

Dieser Annahme persönlicher Christus-Jünger in Korinth stellt Beyschlag (S. 638) freilich schon 1 Kor. 3, 22 entgegen, wo Paulus den korinthischen Parteileuten vorhalte, es verhalte sich ja vielmehr umgekehrt, als ihre Losungen sagten; nicht sie seien *τοῦ Παύλου*, *Ἀπολλώ*, *Κηφᾶ*, sondern Paulus, Apollos, Kephas seien ihr Eigenthum — *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλώς, εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωή, εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα, πάντα ὑμῶν.* „So wenig nun hier der Genitiv *ὑμῶν* ein persönliches Lehrerverhältniss ausdrückt, welches *κόσμος, ζωή, θάνατος* zu den Korinthern gewiss nicht hatten, so wenig bezeichnet der Genitiv *Παύλου* oder *Χριστοῦ* in den Parteilosungen, auf die angespielt wird, ein persönliches Schülerverhältniss." Allerdings handelt es sich zunächst nur um die Abhängigkeit von menschlichen Parteihäuptern. Aber schliesst diese Abhängigkeit die Grundlage eines

1) Wenn die Christus-Leute von vorn herein als Christus-Jünger, wie es Paulus nicht war, auftraten, so sind sie wenigstens nicht so heimtückisch gewesen, dass sie ihr antipaulinisches Judenchristenthum unter unionistischen Redensarten versteckt hätten.

persönlichen Schülerverhältnisses irgend aus? Als Grund des *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις*, des *Παύλου*, *Ἀπολλώ*, *Κηφᾶ εἶναι* kann das persönliche Schülerverhältniss füglich bestehen, wenn die Korinthier bedenken sollen, wie ihnen vielmehr Alles untergeben ist, Paulus, Apollos, Kephas, ja Welt, Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Mit der blossen geistlichen Abhängigkeit, welche noch gar nicht schismatisch ist, kommt man auch hier nicht durch. Eben im Gegensatze gegen ein schismatisches *Παύλου*, *Ἀπολλώ*, *Κηφᾶ εἶναι* behauptet Paulus das *πάντα ὑμῶν*, wie er denn auch anstatt des schismatischen *Χριστοῦ εἶναι* das allgemeine *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ*, *Χριστὸς δὲ θεοῦ* vorhält.

Was uns der erste Korintherbrief gelehrt hat, wird durch den zweiten nur bestätigt und ergänzt. Die Hauptgegner des Paulus waren in Korinth nicht bloss mit dem Ansehen unmittelbarer Christus-Jünger aufgetreten, sondern hatten auch Empfehlungsbriefe mitgebracht, welche Paulus 2 Kor. 3, 1—3 gar nicht leicht nimmt: „Fangen wir wiederum an uns selbst zu empfehlen? oder wir brauchen doch wohl nicht, wie gewisse Leute, Empfehlungsbriefe an euch oder von euch? Unser Brief seid ihr, eingeschrieben in unsern Herzen, erkannt und gelesen von allen Menschen, geoffenbart, dass ihr seid ein Brief Christi, bedient von uns, eingeschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht in steinernen Tafeln, sondern in fleischernen Herzenstafeln.“ Der Selbstempfehlung, welche man dem Paulus vorwarf, hatte man offenbar eine gehörige schriftliche Empfehlung gegenübergestellt, wogegen Paulus sehr ernstlich den lebendigen Empfehlungsbrief Christi selbst in seiner Gemeinde geltend macht. Da meinte auch ich an keinen andern Empfehlungsbrief als von dem Vorstande der Urgemeinde selbst denken zu können, so dass ich hier ein Seitenstück zu den *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* Gal. 2, 12 wahrnahm. Beyschlag (S. 639 f.) hält dagegen immer noch daran fest, dass die Christus-Leute sich „von irgendwelchen durch sie gestifteten und bedienten Gemeinden“ Briefe hatten ausstellen lassen. Aber was konnte man mit

solchen Briefen von irgendwoher gegen die Selbstempfehlung des Paulus ausrichten, welcher sich dergleichen Empfehlungsbriefe von seinen Gemeinden zu Dutzenden hätte ausstellen lassen können? Und brauchte Paulus gegen solche Empfehlungsbriefe sich feierlich auf den lebendigen Empfehlungsbrief Christi in seiner Gemeinde zu berufen? Beyschlag bemerkt freilich noch einmal, „dass die Apostel Leuten, welche dem Paulus das *Χριστοῦ εἶναι* absprachen, Empfehlungsbriefe zum Einbrechen in eine hellenische und paulinische Gemeinde nicht mitgeben konnten, ohne allem zuwider zu handeln, was Paulus Gal. 2, 7—9 von ihrem Verhältniss zu ihm und Uebereinkommen mit ihm berichtet.“ Der Hallische Theolog hat nämlich aus Gal. 2 die Vorstellung einer völligen Verbrüderung der Urapostel und des Paulus für alle Zeiten gewonnen: „Das Einverständniss des Paulus und der Urapostel (Gal. 2, 7—9) ist eine für die Tübinger Kritik sehr unbequeme Thatsache, gewiss; aber das berechtigt noch nicht, demselben alle Consequenzen abzusprechen“ (S. 640). Unsereiner kann Gal. 2, 7—9 noch immer nur ein sehr äusserliches und bald vorübergehendes Uebereinkommen finden.[1]) Aus den gesegneten Erfolgen erkennen die drei Säulen der Urgemeinde, dass Paulus betraut ist mit dem Evangelium der Vorhaut, wie Petrus mit dem der Beschneidung; aber für sich selbst bleiben sie bei der *ἀποστολή* der Beschneidung und lassen den Paulus (und Barnabas) nur gewähren in dem Evangelium der Vorhaut. Die Uebereinkunft von Jerusalem hat einen Jakobus und Kephas nicht abgehalten, in Antiochien den Zwang der gläubigen Heiden zu jüdischer Lebensweise zu versuchen (Gal. 2, 12 f.), und in Galatien konnte ein ähnlicher Versuch von eifrigen Verfechtern der Urapostel ausgehen. Von urapostolischer Seite ist man, auch nach der Uebereinkunft von Jerusalem, in der Bearbeitung von Heidenchristen gar nicht sehr bedenklich gewesen. Und wer anders, als die Häupter der Urgemeinde,

---

1) Vgl. meine Bearbeitung des Galaterbriefs S. 54 f., dazu die Erörterungen in der Zeitschrift f. w. Theol. 1858. S. 77 f., 1860. S. 118 f.

konnte es denn nur wagen, erklärte Gegner des Paulus mit Empfehlungsbriefen nach Korinth zu schicken? Wie oft soll man noch auf die wichtige Stelle Clem. Recogn. IV, 35 verweisen!

In 2 Kor. 5, 12—16 habe ich die Christus-Jüngerschaft dieser Gegner des Paulus bestätigt gefunden. Paulus nennt dieselben V. 12 τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ οὐ καρδίᾳ, worin auch Beyschlag (S. 640 f.) ein Rühmen äusserlicher Vorzüge überhaupt erkennt. Der Zusammenhang mit V. 14. 15 führt ihn vollends „auf den Vorzug äusserlicher Bekanntschaft (γινώσκειν κατὰ σάρκα) mit bedeutenden Männern der Kirche und mit Christus selbst.“ Da will ich schon die mir dargebotene Rechte ergreifen, werde aber sofort zurückgestossen durch Beyschlag's Erklärung von V. 13 εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Ich habe, so viel ich weiss, mit allen bisherigen Auslegern erklärt: „sei es, dass wir von Sinnen sind, (so ist es) für Gott, sei es, dass wir bei Sinnen sind, (so ist es) für euch.“ Mit manchen guten Auslegern habe ich hier ferner die Berücksichtigung des gegnerischen Vorwurfs gefunden, der Paulus sei ganz von Sinnen, was ich eben auf sein Vorgeben voller apostolischer Würde bezog. Da hätte ich alles Andre eher erwartet, als dass Beyschlag (S. 641) einwenden würde: „Die Korintherstelle setzt nicht, wie die Clementinen, dem ἐκστῆναι des Paulus das σωφρονεῖν der Urapostel entgegen, sondern schreibt beides, das ἐκστῆναι und das σωφρονεῖν, demselben Paulus zu. Ist also in dem ἐκστῆναι eine Nachrede der Gegner wiedergegeben, dann auch in dem σωφρονεῖν; man mag ihm vorgeworfen haben, dass er durch eine glückliche Abwechselung von Schwärmerei und Ueberlegung die Leute zu gewinnen wisse.“ Stände nur da: εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, εἴτε σωφρονοῦμεν, θεῷ (oder auch ὑμῖν)! Durch das eingefügte θεῷ unterscheidet Paulus die Eine Möglichkeit des ἐκστῆναι, was die Gegner behaupteten, so bestimmt als möglich von der andern Möglichkeit des σωφρονεῖν, was er von sich zu Gunsten der

Korinthier oder seiner Gemeinden überhaupt aussagt.[1]) Das ἐκστῆναι ist dem σωφρονεῖν gerade so entgegengesetzt, wie die ἀφροσύνη, deren Vorwurf Paulus eben in diesem Briefe (11, 1. 16 f. 12, 6. 16) so bitter erwähnt. An unsrer Stelle giebt Paulus das ἐκστῆναι, was die Gegner ihm nachsagten, als möglich zu, aber nur als eine heilige Manie, das σωφρονεῖν behauptet er als die andre Möglichkeit, nämlich zum Nutzen der Gemeinden. Die Hauptsache ist aber immer V. 16. Da lässt Beyschlag (S. 660 f.) sich nur mit Klöpper ein, ohne auf meine neueste Erörterung (in dieser Zeitschrift 1871. S. 113 f.) Rücksicht zu nehmen. Der Sinn soll sein: „Auch Christus selbst ist [für alle] gestorben, und so kam auch seine äusserliche Persönlichkeit, seine äusserliche irdische Lebensgestalt dem Apostel nicht mehr in Betracht; mögen andere, die ἐν προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ καυχώμενοι, sich der äusserlichen Bekanntschaft mit den Jüngern und Brüdern Christi, ja der äusserlichen Bekanntschaft mit ihm selber rühmen und von seiner äusserlichen Lebensgestalt viel zu erzählen wissen, — er kennt ihn nur noch innerlich, geistlich, so, wie Christus in ihm als einer καινὴ κτίσις innerliche, geistliche Gestalt gewonnen hat.“ Da ist Beyschlag, wie schon bemerkt, nicht mehr ganz sicher in der Annahme, dass auch Paulus von seinem Aufenthalte in Jerusalem her eines ehemaligen ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν, derselben Christus-Bekanntschaft, wie seine Gegner, sich hätte rühmen können, am Ende ein alter Bekannter der Christus-Leute gewesen ist. Ich meine mit Grund behauptet zu haben, dass εἰ (ohne δὲ) καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν sich

1) Wenn nur einer von den beiden Fällen demselben Subjecte zugeschrieben wird, so hat, wie hier, auch jeder Fall sein besonderes Verbum, vgl. 1 Kor. 1, 26 καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη. 13, 8 εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. 2 Kor. 1, 6. Röm. 12, 6—8 u. ö. Wenn dagegen die beiden Fälle demselben Subjecte zugeschrieben werden, so haben sie auch ein gemeinsames Verbum, vgl. 1 Thess. 5, 10 ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν, εἴτε καθεύδωμεν, ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. 2 Kor. 5, 9 διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.

lediglich auf die Gegner, welche sich der äusserlichen Christus-Kenntniss rühmten, bezieht, wogegen Paulus mit *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν* seinen eigenen Standpunct ausdrückt, dass nach dem segensreichen Erlösungstode Christi solche äusserliche Christus-Kenntniss keinen Werth mehr hat. Den Christus-Leuten, welche eben an dieser Stelle als Autopten erscheinen, tritt Paulus als Nichtautopt gegenüber mit der Erklärung völliger Werthlosigkeit jener Autopsie. Eben als Autopten, als Jünger des auf Erden weilenden Christus werden die Christus-Leute in Korinth solche Erfolge erreicht haben. Von ihrem frühern Jünger-Verhältniss zu Jesu will Beyschlag freilich auch hier nichts wissen. Aber wer kann es sich denken, dass eine ungläubige Christus-Bekanntschaft in Korinth auch nur den geringsten Eindruck machen konnte, und dass Paulus sich auch nur die Mühe nahm, solche Christus-Kenntniss für nach dem Erlösungstode Christi völlig werthlos zu erklären?

Auf die persönliche Christus-Jüngerschaft der Hauptgegner des Paulus komme ich auch bei 2 Kor. 10, 7 immer noch zurück. Die Stelle lautet: *εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς.* Da sagt Beyschlag (S. 638): „Wenn nun nach dieser Stelle, in der ja auch Hilgenfeld die Losung der Christus-Partei wiedererkennt, das *Χριστοῦ εἶναι* Gegenstand einer *πεποίθησις*, einer Zuversicht war, so kann es nur ein Verhältniss geistlicher Zugehörigkeit, nicht aber ein persönliches Schülerverhältniss bedeuten; denn ein solches ist nicht ein Gegenstand der *πεποίθησις*, sondern einfach der Erinnerung, des historischen Wissens." Man muss die alten Judenchristen schlecht kennen, wenn man meint, dass die Autopsie, die persönliche Christus-Jüngerschaft bei ihnen kein Gegenstand zuversichtlichen Auftretens gewesen sein sollte. Warum hat denn auch Paulus von den Hochgeltenden in Jerusalem, einem Jakobus, Bruder des Herrn, einem Kephas, seinem ersten Apostel, einem Zwölfapostel Johannes, geschrieben Gal. 2, 6: *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει?* Der obigen Stelle nimmt man überdiess alle Kraft, wenn man das

Χριστοῦ εἶναι, worauf die Gegner ihre Zuversicht gründeten, zu geistlicher Abhängigkeit und Zugehörigkeit, welche jeder von sich aussagen konnte, abschwächt. Die Gegner müssen das *Χριστοῦ εἶναι* offenbar als einen besondern Vorzug, welcher nur in der Autopsie bestehen konnte, von sich gerühmt haben, wogegen erst Paulus es in innerlicher, geistiger Hinsicht für sich gleichfalls in Anspruch nimmt.

Den Zusammenhang der Christus-Leute mit den Uraposteln will Beyschlag (S. 641 f.) auch von der schwierigen Stelle 2 Kor. 11, 4. 5 abwehren: [4] *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε.* [5] *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων.* Das soll heissen: „Ja, wenn einer kommt und bringt euch einen andern Jesus, den ich euch nicht bereits gepredigt, oder wenn ihr (durch den *ἐρχόμενος*) einen andern Geist empfanget, den ihr (durch meine Predigt) nicht schon empfangen habt, oder ein andres Evangelium, das ihr (noch) nicht angenommen, so thätet ihr wohl, euch einen solchen gefallen zu lassen; [aber dieser Fall liegt nicht vor, ist nicht möglich], denn ich denke den überhohen Aposteln (den prahlerischen Eindringlingen, die sich anstellen, als hätten sie einen neuen Jesus zu predigen) in nichts nachgestanden zu sein, d. h. alles, was sie euch etwa bringen könnten, euch bereits meinerseits gebracht zu haben." Da sollen wir im Vordersatz das *εἰ* mit dem Präsens wie *εἰ* mit dem Präteritum von etwas nicht Wirklichem verstehen, was an keiner einzigen Stelle des NT. (Luc. 17, 6. Joh. 8, 39. 14, 28. Hebr. 11, 15) textkritisch unzweifelhaft ist, und im Nachsatze ein *ἂν* ergänzen, was nach Al. Buttmann's NTlicher Grammatik (S. 194 f.) doch nicht so ohne weiteres angeht. Da soll Paulus, welcher Gal. 1, 6 f. jedes „andre Evangelium" ohne weiteres verflucht, die Möglichkeit eines „andern" (bessern) Evangelium in seinen Worten anerkannt, in seinen Gedanken geleugnet haben. Ich kann hier immer noch keine andre Erklärung vortragen, als die frühere (in dieser Zeitschrift 1865. S. 261 f.), mit welcher

Klöpper (2. Kor.-Brief, S. 80 f.) wesentlich übereinstimmt: „Denn wenn [wie es in Korinth wirklich geschehen ist] der erste Beste einen andern Jesus verkündigt, welchen wir nicht verkündigt haben, oder ihr einen andern Geist empfanget, welchen ihr nicht empfingt, oder ein andres Evangelium, welches ihr nicht annahmt, so liesset ihr es euch so wohl gefallen; [wenn aber ich euch das lautere Evangelium gebracht habe, so macht ihr mir solchen Kummer]. Ich meine doch in nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln." Beyschlag (S. 643) erklärt es wohl für kühn, das „wenn" des Vordersatzes als feine Umschreibung eines „als" zu fassen, hat aber meine Nachweisungen mit keinem Worte entkräftet, nicht einmal auf 2 Kor. 11, 20 Rücksicht genommen. Derselbe weiss vollends nicht, wie bei dieser Erinnerung an ein einmaliges, der Vergangenheit anheimgefallenes Factum anstatt der Wahl des Aorist oder Perfectum die des Imperfectum gerechtfertigt werden soll. Aber haben die Christus-Leute sich in Korinth denn bloss vorübergehend gezeigt, nicht vielmehr schon häuslich eingerichtet, eine eigene Schule gebildet, die ganze Gemeinde eine Zeit lang beherrscht? Dass die Korinthier sich von ihnen knechten liessen, drückt Paulus 2 Kor. 11, 20 gar mit dem Präsens aus. Von einem in Korinth gepredigten „andern Evangelium" findet Beyschlag freilich in dem ganzen Briefe keine Sylbe: Und wenn man ihn dagegen an 2 Kor. 2, 17. 4, 2 erinnern will, so hört er nicht[1]). Das μὲν zu Anfang des Verses soll ich ausser Acht gelassen haben. Aber dasselbe kommt, meine ich, am allermeisten zu seinem Rechte, wenn man im Gegensatze zu dem „ersten Besten," welchen die Korinthier sich so wohl gefallen liessen, den aus guten Gründen verschwiegenen Satz ergänzt: „wenn aber ich euch das rechte Evangelium gebracht habe, so macht ihr mir sol-

1) Gegen Klöpper, welcher (a. a. O. S. 41 f.) mit allem Rechte nicht bloss in diesen beiden Stellen, sondern auch in dem dazwischen liegenden C. 3 die judaistische Verfälschung des Evangelium berücksichtigt findet, sucht Beyschlag (S. 659 f.) die vielen καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ als blosse Verhöckerer des Worts Gottes festzuhalten.

chen Kummer."[1]) Daran schliesst sich vortrefflich an V. 5: „Ich meine doch in Nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln," den Uraposteln, deren Oberhoheit, ja ausschliessliche Geltung die Christus-Leute in Korinth zur Geltung bringen wollten. Ich weiss nicht, was Beyschlag an dieser logischen Verbindung so merkwürdig und gewaltsam findet: „Wo in aller Welt begründet man die Verwerflichkeit einer abweichenden Lehre dadurch, dass man sich rühmt, mit seiner eigenen Lehre dem Verkünder jener nicht nachzustehen, also — ebendasselbe zu leisten oder ebenso verwerflich zu sein"! Der Gedanke ist einfach: Wenn ich solchen Verdruss von euch erfahre, so ist das sehr unrecht; „denn ich meine in nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln." Die „überhohen Apostel" erklärt Beyschlag immer noch für die Fremdlinge selbst, welche nach Korinth gekommen waren. Die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* V. 5 sollen niemand anders sein als die V. 4 mit *ὁ ἐρχόμενος* bezeichneten in Korinth eingedrungenen Gegner, welche Paulus auch V. 13 als *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* bezeichnet. So falle auch diese vermeintliche Spur, dass hinter jenen Gegnern die Urapostel gestanden, dahin. „Und steht es hier mit den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* so, so wird es C. 12, 11, wo sich die ganze Wendung von C. 11, 5 wiederholt, nicht anders stehen" (S. 644). Hier steht es so, dass Ankömmlinge in Korinth einen andern Jesus verkündigt, Jesum mehr, wie er auf Erden unter den Juden wirkte, als wie er durch den Tod auch über die jüdische Volksthümlichkeit erhaben war, gepredigt, einen andern Geist, mehr der Knechtschaft als der Kindschaft, ein andres Evangelium, mehr gesetzlich als gesetzesfrei, gebracht hatten. Da werden sie nach Korinth auch eine andre apostolische

1) Das ist ähnlich, wie 2 Kor. 12, 11, wo der Satz *ἐγὼ γὰρ ὤφειλον ὑφ᾽ ὑμῶν συνίστασθαι* begründet wird durch: *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι.* Hier wird der Vorwurf gegen die Korinther, welchen Paulus 11, 4 noch im Sinne behält, geradezu ausgesprochen.

Auctorität gebracht haben, die der Urapostel anstatt des nicht allgemein anerkannten Apostels der Heiden. Wie diese Leute sich selbst als Autopten über den Nichtautopten Paulus stellten, so werden sie die Urapostel „überhoch“ über Paulus als einen angemassten oder falschen Apostel erhoben haben. Dieser giebt seinen Gegnern erst 11, 13 den Vorwurf eines solchen Apostels zurück: *οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ.* Die nachdrückliche Voranstellung von *οἱ γὰρ τοιοῦτοι* (wie Röm. 16, 18) ist nur daraus zu erklären, dass die Gegner vielmehr den Paulus für einen falschen Apostel erklärt hatten. Paulus zeigt gewissermassen mit dem Finger auf sie hin, wenn doch einmal von falschen Aposteln die Rede sein soll. Wer kann da noch an die „überhohen Apostel“ denken, welchen Paulus in keiner Hinsicht nachstehen will (V. 5)? Alles ist hier bitterer Ernst, so dass die komische Bezeichnung der Eindringlinge als „überhoher Apostel“ ganz unmöglich ist. Ebenso ist es auch 2 Kor. 12, 11. 12 der Fall. Nicht so ironisch, wie Beyschlag behauptet, sagt Paulus 2 Kor. 12, 11: „Ich bin ein „Thor“ geworden, ihr nöthigtet mich, denn ich sollte von euch empfohlen werden, ihr nöthigtet mich; stand ich doch in nichts zurück hinter den „überhohen Aposteln,“ wenn ich auch nichts bin.“ Paulus hat sich ja auch 1 Kor. 15, 9 in allem Ernste den Geringsten der Apostel genannt, nicht werth Apostel zu heissen. Es ist kein plötzlicher Uebergang von der Ironie zum Ernste, wenn Paulus sich 2 Kor. 12, 12 auf die Zeichen seiner Apostelschaft „in jeder Geduld, in Zeichen und Wundern und Kraftwirkungen“ beruft und hiermit das judaistische *σημεῖα αἰτεῖν* 1 Kor. 1, 22 befriedigt. Werden die Korinthier hier zu einem Vergleich des Paulus mit den *ὑπερλίαν ἀποστόλοις* herausgefordert, so konnten sie den Paulus sehr wohl mit den Uraposteln vergleichen, von deren Person und Wirksamkeit sie zwar keine Anschauung, aber genug vernommen hatten. Die Vergleichung geht ja darüber gar nicht hinaus, dass Paulus auch von sich selbst die volle Beglaubigung seiner Apostelschaft behauptet. Und Beyschlag gesteht selbst

zu, dass die Christus-Leute sich der Connexion mit den Urаposteln gerühmt hatten. Der Ausdruck kehrt seine Spitze allerdings nicht gegen die Urapostel selbst, wohl aber gegen diejenigen, welche das Ansehen derselben zur Herabsetzung des Paulus gemissbraucht hatten.

Das Lutherthum der Gegner Melanchthon's, an welches Beyschlag (S. 654 Anm.) erinnert, ist nicht so durchaus unlutherisch gewesen. So wird das Judenchristenthum der Christus-Leute auch nicht so ganz unapostolisch gewesen sein. Dieselben sind ebensowohl persönliche Christus-Jünger als auch Herolde der Urapostel gewesen. Damit verträgt es sich sehr wohl, dass Paulus im Kampfe gegen die Christus-Leute die Urapostel selbst noch möglichst aus dem Spiele lässt, noch keineswegs wegen des ἕτερον εὐαγγέλιον für verfluchte Leute (Gal. 1, 8) erklärt, ja durch eine grosse Liebessteuer (2 Kor. 8. 9) die Urgemeinde selbst für die Heiden-Kirche zu gewinnen, die Quelle fortwährender Einfälle in seine Pflanzungen zu verstopfen sucht. Mit den Sendlingen derselben, welche ihm in Korinth auf den Leib gerückt waren, ist er noch nicht in unserm ersten, sondern erst in unserm zweiten Korinthierbriefe fertig. Mit der Urgemeinde selbst hofft er immer noch sich zu verständigen. Das ist das „starke Stück," was ich mit guten Gründen zu behaupten meine!

II.

In der obigen Auffassung der korinthischen Christus-Leute kann man, meine ich, nur bestärkt werden durch die Nikolaiten der Johannes-Apokalypse. Der Urapostel Johannes, dessen Werk zu sein die Apokalypse sich keineswegs „in allen Puncten verbittet" [1]), hat Ende 68 oder Anfang 69 u. Z. an 7 Gemeinden Asiens Briefe gerichtet (Offbg. C. 2. 3), welche ein falsches Apostelthum zu Ephesus und ein falsches Christenthum in noch mehrern dieser Gemeinden rügen.

---

1) So urtheilte nach dem Vorgange Volkmar's (Comm. zur Offbg. Joh. 1862, Keim, Geschichte Jesu von Nazara, Bd, I (1867) S. 159 f., wogegen ich in dieser Zeitschrift 1868. S. 229 f. Einspruch gethan habe.

Dem Engel der Gemeinde in Ephesus wird Offbg. 2, 2 geschrieben: „Ich kenne deine Werke und deine Mühe und Geduld, und dass du nicht kannst tragen Schlechte und hast versucht, die sich selbst Apostel nennen und sind es nicht, und fandest sie lügnerisch.“ Wer sind diese falschen Apostel, welche in Ephesus aufgetreten waren und verworfen wurden? Unter die *λέγοντες ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι* gehörte offenbar Paulus, welcher in Ephesus die Christengemeinde begründet und zusammen mit Timotheus, auch mit Apollos gewirkt hatte (Apg. 18, 19 f. 19, 1 f.). In Ephesus sah Paulus seiner Wirksamkeit wohl eine grosse Thür aufgethan, musste aber doch auch viele Widersacher erwähnen (1 Kor. 16, 9), wie er auch 1 Kor. 9, 2 schreibt, dass er nicht Allen als Apostel galt. Die Apostelgeschichte (20, 29. 30) lässt den Paulus in seiner Abschiedsrede an die Aeltesten von Ephesus vorhersagen, dass nach seinem Heimgange grimmige Wölfe eindringen werden, welche die Heerde nicht schonen, und dass aus dieser Gemeinde selbst aufstehen werden Männer, welche Verkehrtes reden, um die Jünger hinter sich wegzuziehen. Das werden judaistische *ἀντικείμενοι* gewesen sein, wie sie Paulus 1 Kor. 16, 9 erwähnt. Solche Leute stellten den Paulus unter die *λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν*. Sollte nun auch der Apokalyptiker Johannes im Sinne solcher Judaisten gerade in Ephesus vorgebliche, aber falsche Apostel erwähnt und billigend hinzugefügt haben: *καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*? Gott bewahre, sagt Düsterdieck, Paulus hat ja selbst einmal ähnliche Erscheinungen berücksichtigt, 2 Kor. 11, 14. 23 [soll wohl heissen: 11, 13 *οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ*], Menschen, welche sich für unmittelbare Gesandte von dem Herrn selbst ausgegeben hatten. Allein diese Leute waren nichts weniger als *λέγοντες ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι*, sondern Herolde der *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (2 Kor. 11, 5. 12, 11). Falsche Apostel hat Paulus sie nur genannt, indem er ihnen den Vorwurf zurückgab. Nur als unmittelbare Christus-Jünger gestalteten sie sich um zu Aposteln Christi. Mit solchen Leuten stimmte der

christliche Apokalyptiker überein in der Ausschliesslichkeit der Zwölfzahl von Aposteln des Lammes, welche er Offbg. 21, 14 so nachdrücklich betont. Vergleicht man Offbg. 2, 9 (*ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ*), so wird man, wie dort auf wirkliche Juden, so hier auf wirkliche Apostel, welche nur nicht Allen als solche galten, geführt, d. h. auf Paulus und Genossen. Da hat man „Menschen, welche sich für unmittelbare Gesandte von dem Herrn selbst ausgegeben hatten.“ Das hatte ja niemand mehr gethan als Paulus selbst, welcher sich für einen Apostel im vollen Sinne ausgab (Gal. 1, 11. 12. 1 Kor, 9, 1. 2. 15, 9. 10. 2 Kor. 11, 5. 12, 11). So hat denn Volkmar (S. 80) in dem Apokalyptiker selbst jemand erkannt, welchem Paulus nicht als Apostel galt, welcher denselben vielmehr als einen bloss angeblichen, in der That falschen Apostel bezeichnete. Auch ich höre hier einen *ἀντικείμενος* des Paulus reden. Falsche Apostel wie Paulus hat der Gemeinde-Engel von Ephesus verworfen, welcher freilich die erste Liebe schon verlassen hat und desshalb aufgefordert wird, Busse zu thun. Derselbe wird aber doch auch wieder belobt, weil er die Werke der Nikolaiten hasst (2, 6 *ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ*). Die Benennung der Nikolaiten (von *νικᾶν* und *λαός*) führt man mit Recht schon ziemlich allgemein auf Bileam in der Bedeutung des Volksverschlingers (בלע עם) oder besser Volksaufreibers (בלא עם, vgl. Dan. 7, 25) zurück [1]), wofür auch Düsterdieck (gegen de Wette) Offbg. 2, 14. 15 geltend macht. Derselbe hält die Nikolaiten für ethnisirende Libertiner; wir können aber gleich sehen, dass auch sie, wie die falschen Apostel, mit dem Paulinismus zusammen hängen.

Dem Gemeinde-Engel von Pergamus wird Offbg. 2, 14.

---

1) Nach E. Rénan, Paulus, autorisirte deutsche Ausgabe, Leipz., Paris 1869, S. 85 findet sich eine ähnliche Etymologie von Bileam im Babylon. Talmud, Sanhedrin 105a. Da soll sich (Gittim 57a) auch eine unbestimmte Beziehung zwischen Bileam und Nikoloas oder Onkelos finden, vgl. Geiger, Jüd. Zeitschrift, Jahrg. VI, S. 36 f.

15 geschrieben: „Aber ich habe gegen dich Weniges: du hast dort Anhänger der Lehre Bileam's, welcher lehrte dem Balak eine Falle zu stellen vor den Söhnen Israels und zu essen Götzenopferfleisch und zu huren (*καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*), so hast auch du Anhänger der Lehre Bileam's gleicherweise" (2, 14. 15). Mit dem alten Bileam kommt man hier auf keinen Fall aus. Was dieser angerichtet hat, lesen wir Num. 25, 1. 2 *καὶ ἐβεβηλώθη ὁ λαὸς ἐκπορνεῦσαι εἰς τὰς θυγατέρας Μωάβ, καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς εἰς τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων αὐτῶν, καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν.* Da haben wir immer noch nicht das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα*, was sich, da auch 4 Makk. 5, 1 (*κρέα εἰδωλόθυτα*) erst später ist, überhaupt nirgends findet vor Paulus, welcher unsers Wissens die Streitfrage über den Genuss von Götzenopferfleisch zu allererst erörtert hat (1 Kor. 8, 1 f.). Von Paulus, welcher den Genuss von Götzenopferfleisch an sich unbedenklich findet, werden die Nikolaiten der Apokalypse wohl ihr *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* haben. Aber woher haben sie das *πορνεῦσαι*? Neben dem bestimmten und eigentlichen Genuss von Götzenopferfleisch kann das Huren nicht wohl eine allgemeine und uneigentliche Bezeichnung des Abfalls von dem wahren Gotte sein. Auch liegt es zu fern, hier mit Ritschl (altkathol. Kirche 2. A. S. 135) nur an die Gleichgültigkeit gegen die mosaischen Ehegebote zu denken. Nein, wir haben hier Hurerei im eigentlichen Sinne und sind auf dem Wege zu jenen vier Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise, welche dem Judenchristenthum unerträglich waren. Zu dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* fügt Apg. 15, 20. 29 ja nur noch die beiden Gräuel *τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος* hinzu. Bei der Hurerei ist in der Apokalypse wie in der Apostelgeschichte zunächst an das heidnische Laster zu denken, welches mitunter auch im Christenthum fortgesetzt sein mag. Paulus hat die *πορνεία* freilich nicht für erlaubt erklärt, aber doch ebensowohl mit Beziehung auf die Hurerei als auch mit Hinsicht auf den Genuss von Götzenopferfleisch den allgemeinen Grundsatz ausgesprochen, dass den Christen an sich alles erlaubt ist (1 Kor. 6, 12. 10, 23). Die Freiheit war ja

recht eigentlich das Moralprincip des Heidenapostels, welcher die christliche Freiheit nur durch Selbstbeschränkung und liebevolle Rücksicht auf Schwächere beschränkt wissen wollte. Da mochten extreme Anhänger des Paulus das *πάντα μοι ἔξεστιν* in jener doppelten Hinsicht missbrauchen. Da mochten auch Gegner dem Paulus selbst einen missbräuchlichen Sinn unterlegen oder wenigstens den Missbrauch seiner extremen Anhänger auf ihn zurückführen. Auf die eine oder auf die andre Weise lag eine Beziehung auf Paulus nicht fern [1]). Dem Apokalyptiker war der Genuss von Götzenopferfleisch ebenso ein Gräuel, wie die Hurerei. Und je mehr ihm die unbefleckte Jungfräuligkeit als das Sinnbild des wahren christlichen Lebens galt (14, 4), desto mehr läuft ihm die ganze heidnische Lebensweise in die Spitze der *πορνεία* aus (vgl. 9, 21. 14, 8, 17, 1 f.). Es ist also die Duldung heidnischer Lebensweise im Christenthum, wesshalb der Gemeinde-Engel von Pergamus zur Busse aufgefordert wird. Und die Nikolaiten erscheinen schon hier mindestens als Ausläufer des Paulinismus.

Dem Gemeinde-Engel in Thyatira wird Offbg. 2, 20 geschrieben: „Aber ich habe gegen dich, dass du lässest dein Weib Isabel [2]), die da sich selbst eine Prophetin nennt und lehrt und verführt meine Knechte zu huren und Götzenopferfleisch zu essen" (*πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα*). Dass das

1) Vgl. mein Urchristenthum S. 68 f. und die Erörterung in der Zeitschrift f. w. Th. 1858. S. 113. Volkmar (S. 83) bringt bei der *πορνεία* die Beziehung auf Paulus dadurch heraus, dass derselbe die Ehe des Christen mit den Heiden ausdrücklich gestattete (1 Kor. 7, 12 f.). Das wäre immer keine eigentliche *πορνεία*. Eher möchte ich noch an 1 Kor. 7, 39. 40 erinnern, wo Paulus im Gegensatze gegen strengere Pneumatiker die Wiederverheirathung der christlichen Wittwen gestattet. Und zu übersehen ist es allerdings nicht, dass das essenisch-judaistische *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι*, was Paulus 1 Kor. 7, 1 f. beschränkt, eine Verwandtschaft beweist mit Offbg. 14, 4 *οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν. παρθένοι γάρ εἰσιν.*

2) Die LA. *τὴν γυναῖκά σου (τὴν) Ἰεζάβελ* ist durch It. AB u. s. w. wie durch die Sache selbst hinreichend geschützt, wenn auch ℵ C vulg. rec., Düsterdieck und Volkmar das *σου* auslassen. Dass die Isabel ein Weib war, brauchte doch nicht erst bemerkt zu werden.

Weib wirklich Isabel geheissen habe, kann auch Düsterdieck nicht annehmen. Muss man aber doch einmal den Namen Isabel symbolisch fassen, so wird man auch das wirkliche Weib nicht festhalten können, sondern mit Nothwendigkeit auf die Gemeinde, wenigstens einen Hauptheil derselben, geführt. Die Voranstellung der Hurerei vor den Genuss von Götzenopferfleisch begründet keinen wesentlichen Unterschied von 2, 14. Wir haben auch hier die heidnisch-christliche Lebensweise, sei es nun in ihren äussersten Ausläufern oder in gegnerischer Darstellung, vor uns. Die Isabel wird ermahnt Busse zu thun von ihrer Hurerei. Auf das Krankenbett soll sie geworfen werden und sammt denen, welche mit ihr Ehebruch treiben, in grosse Bedrängniss kommen, wenn sie nicht Busse thun von ihren Werken. Ihre Kinder (d. h. die diesem Theile der Gemeinde angehörenden Glieder) sollen getödtet werden, „und es werden alle Gemeinden erkennen, dass ich (Christus) es bin, der da erforscht Nieren und Herzen, und ich werde euch geben, einem Jeden nach euren Werken. Euch aber sage ich, den Uebrigen in Thyatira, so viele nicht haben diese Lehre, welche nicht erkannten die Tiefen des Satans, wie sie sagen, nicht werfe ich auf euch eine andre Last; nur welche ihr habt, haltet fest, bis ich gekommen sein werde." (2, 24. 25). Hier lernen wir die Anhänger der heidnisch-christlichen Lebensweise auch als Anhänger einer Lehre kennen, welche nur die des Paulus sein kann. Ihnen stehen ja Solche gegenüber, *οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν.* Da will Düsterdieck die Gnosis der Nikolaiten durch den Ausdruck *τὰ βαθέα* deutlich angezeigt finden; „denn die Tiefen (der Gottheit) erkannt zu haben, war ein wesentliches Vorgeben der Gnostiker." Allein er kann es doch selbst nicht verkennen, dass das *ὡς λέγουσιν* eben auf die Nikolaiten geht, und dass der Ausdruck, gleich der *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* V. 9, eine sarkastische Umbildung der Rede dieser Nikolaiten von ihrem *γνῶναι τὰ βαθέα τοῦ θεοῦ* ist. Nun hat aber niemand anders als Paulus 1 Kor. 2, 10 geschrieben: *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ*

θεοῦ, vgl. Röm. 11, 33 *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ.* Da brauchen wir gar nicht eigentliche Gnosis herbeizuziehen, sondern kommen mit Paulus vollkommen aus, ja werden auf ihn sogar ausdrücklich hingewiesen. Anhänger des Paulus werden sich ihrer Erkenntniss der „Tiefen der Gottheit“ gerühmt, Johannes dieses Vorgeben in eine Erkenntniss der Tiefen des Satans umgesetzt haben. In jener Zeit — so sagt auch Volkmar (S. 99) — ist schlechthin nur an das Wort des Apostels und seiner Anhänger zu denken. Man sieht, die Gemeinde zu Thyatira war grossentheils heidenchristlich-paulinischen Grundsätzen, immerhin mit manchen Ausschweifungen, ergeben. Auf dieser Seite wollte man von der Last jüdischer Gesetzlichkeit gar nichts wissen. Eben desshalb sagt der apokalyptische Christus den Uebrigen, welche diese Lehre des freien Christenthums nicht hatten, *οὐ βάλλω ἐφ᾽ ὑμᾶς ἄλλο βάρος· πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἂν ἥξω.* Aus dem Zusammenhange erhellt, dass hier nicht von einer Last des Leidens, sondern nur von einer Last des Gesetzes die Rede sein kann. Da sind wir wieder auf dem Wege zu dem s. g. Apostel-Decret Apg. 15, 20, namentlich 15, 29 *ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.* Nicht als ob das s. g. Apostel-Decret, wie Düsterdiek meint, hier schon berücksichtigt würde, sondern wir kommen hier wieder auf seine älteste, allerdings urapostolische Grundlage zurück. Den Heidenchristen hat schon Johannes die Gesetzesfreiheit nur unter gewissen Bedingungen zugestanden. Die heidenchristliche Gemeinde zu Thyatira wollte jedoch von solchen Beschränkungen nichts wissen, worin der Apokalyptiker die verderbliche Lehre des falschen Apostels Paulus erkennt.

Der Apokalyptiker Johannes, welcher hier thatsächlich als Apostel erscheint, im Namen Christi und des Geistes sieben Gemeinden Asiens gebietet, hat also in Ephesus, Pergamus und Thyatira ein pseudoapostolisches und libertinisches Christenthum bekämpft, womit es auch zusammenhängen wird, dass

es in Sardes nur wenige Namen (Personen) giebt, welche ihre Gewänder nicht befleckt haben und mit Christo wandeln werden in weissen Kleidern, weil sie würdig sind (Offbg. 3, 4), und dass dem Gemeinde-Engel von Laodicea geschrieben wird er sei weder kalt noch warm (3, 15 f.), gleichgültig in dem Zwiespalte des urapostolischen und des paulinischen Christenthums. Vergleichen wir Gal. 2, 7—9, wo Jakobus, Kephas und Johannes den Paulus mit seinem Evangelium der Vorhaut wohl gewähren lassen, aber für sich selbst Apostel der Beschneidung bleiben: so ist die Sachlage offenbar fortgeschritten. Von urapostolischer Seite lässt man, worauf schon die Versuche in Antiochien, Galatien und Korinth hinweisen, die bereits festgegründete Heiden-Kirche nicht mehr bei Seite, bekämpft hier schon ein falsches Apostelthum und ein allzu freies Evangelium der Vorhaut. Aber es handelt sich immer noch um die Frage, ob dem gesetzesfreien Evangelium, welches Paulus unter den Heiden verkündigte und den Christen von Jerusalem darlegte (Gal. 2, 2 *καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς το εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) etwas hinzugefügt werden soll oder nicht (Gal. 2, 6 *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*). Die judaistische Bekämpfung der Apostelschaft des Paulus, welche wir aus den Korinthierbriefen erfahren, ist ebenso wenig spurlos vorübergegangen, wie die hier gegebene Erörterung über den Genuss von Götzenopferfleisch. Bei den sieben Gemeinden Asiens fügt der Urapostel Johannes zu dem gesetzesfreien Evangelium der Heidenchristen allerdings etwas hinzu, nämlich das Verbot des *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, indem er sich jedoch ausdrücklich dagegen verwahrt, dass er den Heidenchristen bis zur Wiederkunft Christi noch eine andre Last auflegen wollte (2, 24. 25). Da ist immer noch die alte Streitfrage zwischen Paulus und den Uraposteln, ob der christliche Glaube der Heiden als solcher genügen soll oder nicht, und die urapostolische Grundlage für das s. g. Apostel-Decret mit seiner bedingten Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zu erkennen.

Die Vergleichung der von Paulus bekämpften Christus-

Leute in Korinth und der von Johannes bekämpften Nikolaiten in Asien lehrt am Ende doch noch weiter, dass jenes einmüthige Verhältniss des Paulus und der Urapostel, welches Beyschlag voraussetzt, in der That nicht stattgefunden hat; und dass die korinthischen Christus-Leute wohl ziemlich ebenso mit den Uraposteln, wie die Nikolaiten in Asien mit Paulus zusammenhingen.

VIII.

Belthis und Osiris,

ob im A. Testament.

Von F. Hitzig.

In der Zeitschrift *The Academy* (Dec. 15. 1870. p. 65.) schlägt Paul de Lagarde vor, anstatt בִּלְתִּי כָּרַע תַּחַת אַסִּיר Jes. 10, 4. בֵּלְתִי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר abzutheilen und auszusprechen, so dass von den Gottheiten Belthis und Osiris die Rede sei; und mit Fug vergleicht er Jes. 46, 1. Jer. 50, 2. Wenn die Göttin *Βῆλθις* des weitern Nachweises, welchen de Lagarde liefert, wirklich bedurfte, so würde die *βασίλεια Βῆλτις* (Megasth. bei Euseb. Praep. ev. IX, 41.) beizuziehn gewesen sein; den Osiris sogar in der Mehrzahl wollten schon LXX in den אסירים (*οἱ αἰώνιοι*) Hi. 3, 18. entdecken. אֹסִיר übrigens zu punctiren durfte de Lagarde auch kraft אוסרי der Inschrift von Carpentras nicht anstehn; diese Form selbst tritt wie אכזרי zu אכזר neben אסר der ersten von Malta.

Die beantragte Vermuthung hat etwas Bestechendes. Weniger genial, als Lachmanns *πῶλοι δύσκολοι* statt *πολλοὶ διδάσκαλοι* Jac. 3, 1., darf sie auf den ersten Blick mehr Schein der Wahrheit für sich ansprechen; aber bei genauerem Zusehn bleibt ihr doch nur der Werth eines scharfsinnigen und artigen Einfalles, welcher dem Zusammenhange nicht einzubürgern sein wird. Es habe noch Niemand eine erträgliche Deutung der betreffenden Worte gegeben, sagt de Lagarde kurzweg, ohne sich weiter einzulassen. Ob er mit Grunde so

urtheilt, ob genügende Veranlassung geboten war, die überlieferte Textgestalt anzuzweifeln, untersuchen wir zunächst noch nicht; betrachten wir uns vorerst das, was er an die Stelle der Ueberlieferung zu setzen Willens ist.

Zuvörderst gereicht dem Vorschlage, hier die Belthis und Osiris zu erkennen, nicht zur Empfehlung der Umstand, dass im ganzen A. Testament weder jene noch dieser jemals, es wäre denn hier, erwähnt wird. Freilich, streng genommen, auch der Gott Nebo gleichwie Merodach nur einmal und ebenso der Apis (Jer. 46, 15.), aber sie am jedesmaligen Orte gesichert und als in ihrem eigenen Lande verehrt; wogegen hier Belthis und Osiris als Götter Ephraims zum Vorscheine kämen. Auf die Frage V. 3: *zu wem wollt ihr fliehen um Hülfe?* u.s.w. antwortet der 4. Vers; und dessen Meinung, wie de Lagarde ihn verstehn will, setzt voraus, sie könnten zu diesen Göttern ihre Zuflucht nehmen wollen, welche ihnen jedoch abgeschnitten sei Nun aber mangelt von Verehrung des Osiris in Ephraim jegliche Spur; Plut. de Iside c. 16. beweist Osirisdienst nicht einmal für Byblus, wo man ein Holz der Isis hatte, geschweige für Sidon und Tyrus, oder vollends Israel. Der *Βααλτὶς* vielmehr soll Kronos die Stadt Byblus verliehen haben (Euseb. a. a. O. I, 10, 22.); die Baaltis, Schwester oder Gattin Baals, wäre mit der Belthis identisch. Da die letztere Namensform sich von בֵּעֵל, nicht von בַּעַל ableitet, so wäre die Belthis nicht als בַּעֲלָה (vgl. 2 Sam. 6, 2 LXX, 1 Kö. 9, 18 ff.) Erbstück von den alten Canaanitern, oder von den Phöniciern nachgehends herübergenommen, sondern von Syrien her eingeführt. Wenn aber auch zur Zeit Jesaja's Hadadrimmon (Sach. 12, 10) verehrt wurde; wenn Ascheren und Sonnenobelisken (Jes. 17, 8.) errichtet waren: so lag doch ebendarum die Sache nicht so, als wenn mit Ausschluss anderer Götter, zumal Jahve's, jene beiden, ein syrischer und ein ägyptischer sich in Ephraim getheilt hätten. Und ob בלתי statt בעלתי in Syrien geschrieben wurde, ist ebenfalls noch eine Frage. Die Bilat der assyr. Inschriften, ein Appellativ: *die Herrin*; wurde erst hinterher mit Bêl, wie dieser nachgehends mit בַּעַל zusammenge-

bracht; und wir kennen die „Belthis“ doch nur als babylonische Gottheit, wenigstens nicht — denn die Zeugnisse sind alle jünger — in so früher Zeit als eine Syriens. Also meint A. Geiger (Jüd. Zeitschr. für Wissenschaft und Leben IX, 119), welcher der Conjectur de Lagarde's beipflichtet, mit dem Niederwerfen der Götzen wolle der Prophet nicht sagen, dass dieselben in Juda verehrt wurden und nun zertrümmert werden würden, vielmehr bezeichne er mit ihnen die Reiche, n welchen deren Cultus herrschend war: Balthi (Babel) krümmt sich, Osiris (Aegypten) erbebt, sie sinken unter die Erschlagenen.

Vor Allem beseitigen wir den Missgriff Geigers, als gienge die Rede über Juda statt über Ephraim (C. 9, 8.), und als dürfte man C. 10, 1—4. vom Vorhergehenden hinweg zu C. 10, 5 ff. schlagen. Auch 2 Kö. 23, 10., wo es sich vom Götzendienste Juda's handelt, findet Geiger mit Unrecht eine Erwähnung der „Balthi“. Dass dieser, welche mit dem Molech nichts zu schaffen hat, das Taphet eignete, ist eine neue Lehre, die durch die Nennung Molechs selber in V. 10 widersprochen wird; und לְבִלְתִּי לְהַעֲבִיר scheint nicht verwunderlicher, als לְמַעַן לָמוּג Ez. 21, 20., als לְבַעֲבוּר und לְ בעבור 2 Sam. 14, 20. 1 Chron. 19, 3.

Dergestalt nun, wie Geiger die Stelle auffasst, gerathen die Worte in einen falschen Zusammenhang, und seine ganze Erklärung wird hinfällig, wenn wir auch, sofern Babel ein Theil Assyriens, die Belthis als assyrische Gottheit zulassen. Wollte man aber im richtigen Zusammenhange Belthis und Osiris als Vertreter ihrer Reiche festhalten, so wäre ein neuer Hauptgedanke ausgesprochen oder vielmehr vorausgesetzt, dass nämlich die beiden Weltreiche: Assyrien und Aegypten zusammenstürzen werden. Was soll da Aegypten? und die Frage V. 3. bliebe ohne Antwort; denn dass die Betreffenden zur Belthis, zur assyrischen Macht ihre Zuflucht würden nehmen wollen, während der Assyrer eben noch Gilead und Naphtali verheert hat (Jes. 8, 23. 2 Kö. 15, 29), das war auch für Jesaja ein unmöglicher Gedanke. Sie, die V. 3

angeredet sind, sollen in Wahrheit eben durch die Assyrer unter den oder die Erschlagenen fallen. Zufolge der Conjectur diess Belthis und Osiris, und die Meinung wäre: sie werden selber הֲרֻגִים sein; aber wie kann so etwas Besonderes von Göttern ausgesagt werden? In Gefangenschaft gehn kann ein Gott durch sein Symbol (Ps. 78, 60), in seiner Bildsäule (Jer. 49, 3.), die weggeführt wird (Jes. 46, 1.); aber erschlagen werden, wo käme das vor? Richtiger, als de Lagarde (*has been broken*), übersetzt Geiger חַת (Osiris) erbebt; allein das Wort, obendrein nicht auch Particip, schöbe sich zwischen die zusammengehörigen Begriffe כרע und נפל (vgl. dgg. Richt. 5, 27. Ps. 20, 9.); und, dass תחת in paralleler Verbindung unmittelbar folgt, dürfte für תַּחַת vor אסיר ein Gewicht in die Wagschale legen.

Hat die fragliche Conjectur manche Bedenken gegen sich, und sehen wir sie von solchen Schwierigkeiten gedrückt: so zeigt sie der Zusammenhang vollends in ihrer Blösse. Es handelt sich hier nicht wie C. 20, 6 um ein Verhältniss von Volk zu Volk; der Prophet spricht zu Solchen, die da beschliessen und vorschreiben, im Unterschiede vom Volke zu dessen Obern, von denen es misshandelt wird VV. 1. 2. Er fragt: zu wem wollt ihr Machthaber bei der Katastrophe, welche Ephraim treffen wird, eure Zuflucht nehmen? Wohin (von euch werfen und dann) belassen euren euch gefährdenden hohen Rang: die Ehre, welche am Stande haftet? Nämlich gerade die Vornehmen werden, da die Strafe mittelst Krieges vollzogen wird, wenn sie diesen auch nicht durch Empörung herbeiführten (vgl. Jer. 52, 25 f.), am meisten ausgesetzt sein. Der Masse des Volkes droht Wegführung (vgl. Jes. 5, 13), seine Grosszahl macht den אסיר aus; die hervorragenden Sünder dagegen (Am. 9, 10), die Bürger der Hauptstadt (Hos. 14, 1), wo die Sünde sich concentrirt (Mich. 1, 5), verfallen dem Schwerte. Wofern es einem Solchen nicht gelingt, unter die Gefangenen sich duckend unerkannt zu bleiben, sein כבוד zu verheimlichen. Jesaja nimmt für sie einen glücklichen Fall in Aussicht, der noch immer unglücklich genug: ihr Loos ist der Tod oder we-

nigstens Gefangenschaft. — בלתי *wenn nicht*, *ausser* (1 Mos. 43, 3. 1 Sam. 2, 2. Hos. 13, 4) könnte auch durch *nur* übersetzt werden (4 Mos. 11, 6. Dan. 11, 18), folgte nicht eine Alternative sofort. Das erste תחת macht keine Schwierigkeit, und gegen das zweite wird keine erhoben. Ein Solcher wird fallen eigentlich *unter die* Erschlagenen, so dass er dann unter ihnen ἐν νεκύων ἀγύρει liegen wird, לְבוּשׁ הֲרוּגִים וגו (Jes. 14, 19). — Die Stelle Hi. 34, 26 gehört nicht hieher.

Noch will Hr. de Lagarde zwei andere angebliche Fehler in diesem Abschnitte Jesaja's verbessern. Für לא ישמח 9, 16. לא יפסח zu lesen sei selbstverständlich; aber vgl. dagegen Pred. 4, 16. לא ישמח ist Litotes (vgl. C. 9, 2.); und פסח braucht Jesaja nur C. 31, 5. in Anspielung auf das פֶּסַח, dessen Zeit gerade war (vgl. C. 30, 29). — Wenn statt ויגזר sodann V. 19. ויגרז verlangt wird, weil der Begriff von גזר zu bestimmt sei, als dass das Wort wie ein Synonym von אכל stehn könnte: so bedeutet ja מַאֲכֶלֶת *das Messer*, und جَزَرٌ ist alles Essbare, *Frass* z. B. Antar. Mo. V. 75. Das arabische جرز *fressen*, welches de Lagarde beizieht, ist erst Umsetzung aus جزر, gleichwie dagegen جَزَرَ *subsedit(aqua)* solche aus גרז 1 Sam. 27, 8. Hier heischt das Q'ri seinerseits ohne Noth die Wurzel גזר. Man beachte: der Berg גְרִזִים soll davon, dass er nicht überfluthet worden, also von גרז = جَزْرٌ Ebbe u. s. w. benannt sein.

IX.

Das apokryphische Buch Baruch im Aethiopischen[1])

übersetzt von Dr. **Franz Prätorius** in Berlin.

Das Uebrige von der Rede Baruchs, welches nicht apokryph ist, von der Zeit handelnd, da sie in Babilon gefangen waren.

---

1) Die lange Zeit bis auf den Schluss verloren gegangene Apo-

I.

[1] Und es geschah, als der König der Chaldäer die Kinder Israel zu Gefangenen machte, da redete Gott zu Jeremias und sprach zu ihm: „Jeremias, mein Auserwählter, stehe auf und gehe aus dieser Stadt du und Baruch, denn ich werde sie verderben wegen der Menge der Sünde derer, welche in ihr wohnen; [2] denn dein Gebet ist wie eine feste Säule in mitten der Stadt und wie eine Mauer von Diamant um sie herum. [3] Und jetzt stehet auf und gehet und ziehet fort, ehe denn das Heer der Chaldäer komme und die Stadt umringe.“ [4] Und Jeremias redete, indem er sprach: „Ich flehe dich an, mein Herr, befiehl deinem Knechte, dass er vor dir rede;“ und Gott sprach zu ihm: „Rede mein Auserwählter, Jeremias!“ [5] Und Jeremias redete und sprach: „O Herr, der du Alles beherrschest, wirst du diese auserwählte Stadt in die Hand der Chaldäer überliefern, dass der König mit seinen Völkern sich rühme und spreche: Ich bin mächtig geworden über [1]) diese Stadt Gottes? [6] Nicht also, o Herr! Wenn es aber dein Wille [2]) ist,

---

kalypse des Baruch hat Ceriani aus dem Syrischen lateinisch übersetzt bekannt gemacht in den Monumentis sacris et profanis etc. Vol. I. fasc. II. Mediolani 1866. p. 73 sq., darauf O. F. Fritzsche den Libris Veteris Testamenti pseudepigraphis selectis, Lips. 1871, p. 86 sq. eingereiht. In der Vorrede p. XII erwähnt Fritzsche auch die verwandte Baruch-Schrift in Dillmann's Chrestomathia aethiopica Lips. 1866, welche Herr Dr. Franz Prätorius, schon bekannt durch seine Bearbeitung des äthiopischen Ezra-Propheten in meinem Messias Iudaeorum (Lips. 1869), hiermit deutsch wiedergegeben hat. Man kann das äthiopische Buch nun vergleichen mit dem syrischen, wie es in lateinischer Uebersetzung vorliegt, und mit der ganz verwandten Schrift τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου, welche, schon in dem griechischen Menaeum Venet. 1609 gedruckt, von Ceriani (a. a. O. Vol. V. fasc. I, Mediol. 1868 p. 9 sq.) neu herausgegeben ist. Die Capitel- und Vers-Abtheilung hat Prätorius, welcher die äthiopische Lesart nicht immer für die schlechteste hält, von Ceriani angenommen. — Anm. des Herausgebers. — 1) I, 6: „Ich bin mächtig geworden über.“ So gr. ἴσχυσα ἐπί und eine äth. Hschr., die beiden anderen: in der St. G. — 2) Für faqadka bei Dillm. ist nothwendig zu lesen faqâdka. —

so verdirb sie durch deine Hand.“ [7] Und der Herr sprach zu Jeremias: „Weil du mein Auserwählter bist, so stehe auf und ziehet fort du und Baruch, denn ich werde sie verderben wegen der Sünde derer, welche in ihr wohnen; [8] und weder der König noch sein Heer wird in die Stadt kommen können, wenn ich nicht vorangehe und ihre Thore nicht öffne. [9] Steh' jetzt auf und gehe zu Baruch und verkünde ihm diese Rede; [10] und um die sechste Stunde der Nacht aufstehend kommet an die Mauer der Stadt, und ich werde euch weisen, und wenn ich nicht zuerst die Stadt verderbe, werden sie nicht in sie hinein gelangen können.“ [11] Und als dies der Herr gesprochen hatte, ging er fort von Jeremias.

II.

[1] Da zerriss Jeremias seine Kleider und warf Asche auf sein Haupt [2] und kam zum Tempel. Und als Baruch den Jeremias sah, wie er auf seinem Haupte voll von Staub war, und seine Kleider zerrissen waren, da rief er mit lauter Stimme indem er sprach: „Mein Vater Jeremias, was ist dir und welche Sünde hat das Volk gethan?“ [3] Denn wenn das Volk sündigte, trauerte Jeremias und warf Asche auf sein Haupt und betete für das Volk, bis die Sünde des Volks erlassen wurde. [4] Und Baruch fragte ihn, indem er sprach: „Mein Vater Jeremias, was ist dir und was ist dem Volke?“ [5] Und Jeremias sprach zu ihm: „Hüte dich, deine Kleider zu zerreissen[1]), sondern unsere Herzen wollen wir zerreissen; und wir wollen nicht Wasser in die Teiche giessen, auf dass wir weinen, wie es sich ziemt, bis wir sie mit Thränen füllen, denn von jetzt an wird man sich nicht mehr dieses Volkes erbarmen.“ [6] Und Baruch sprach: „Mein Vater Jeremias, was ist dir?“ [7] Und Jeremias sprach zu ihm: „Gott wird die Stadt überliefern in die Hand des Königs der Chaldäer, denn er wird das Volk auf schlimme

1) II, 5. „deine Kleider.“ So gr. τὰ ἱμάτιά σου und eine äth. Hschr., die beiden anderen: Hüte dich, dass wir nicht unsere Kl. z.

Art gefangen nehmen.“ [8] Und als Baruch dies Alles gehört hatte, zerriss er seine Kleider und sprach: „Mein Vater Jeremias, was hat man dir verkündet!“ [9] Und Jeremias sprach zu ihm: „Warte mit mir bis zur sechsten Stunde der Nacht, damit du wissest, dass die Rede wahr ist.“ [10] Und sie blieben weinend im Tempel.

III.

[1] Als aber die sechste Stunde der Nacht war, da der Herr zu Jeremias gesprochen hatte, dass er mit Baruch hinausgehen solle, da kamen sie zur Mauer der Stadt und blieben (daselbst) wartend. [2] Und es geschah die Stimme eines Hornes, und Engel kamen vom Himmel und trugen in ihren Händen feurige Leuchten und stellten sich auf die Mauer der Stadt. [3] Und als Jeremias und Baruch sie sahen, weinten sie, indem sie sprachen [1]): „Nun wissen wir, dass das Wort wahr ist.“ [4] Und Jeremias flehte die Engel an, indem er sprach: „Ich flehe euch an, vernichtet die ganze Stadt nicht, bis ich Gott um ein Ding bitte.“ Und der Herr redete zu den Engeln, indem er sprach: „Vernichtet die Stadt nicht, bis ich mit Jeremias meinem Auserwählten rede.“ Da redete Jeremias, indem er sprach: „Ich flehe dich an, mein Herr, befiehl mir, dass ich mit dir rede.“ [5] Und er sprach zu ihm: „Rede mein Auserwählter, Jeremias, was du willst.“ [6] Und Jeremias sprach zu ihm: „Siehe, jetzt wissen wir, mein Herr, dass du die Stadt in die Hand ihrer Feinde überliefern wirst, und dass das Volk von Babilon sie einnehmen wird. [7] Und was willst du, dass ich thue mit unserem heiligen Dienst, womit wir im Verborgenen dienen, und was willst du, dass ich mit ihnen machen soll? [2]) [8] Und der Herr sprach zu ihm: „Nimm sie und übergieb sie der Erde und dem Tempel, sprechend: Und du Erde, höre die Stimme deines Schöpfers, der dich geschaffen hat in der Macht der Gewässer, der dich mit

1) III, 3. „Und als Jerem. und Baruch sie sahen – sprachen.“ So der Grieche und zwei äth. Hschr., die dritte: Da weinten Jeremias und Baruch, indem sie sprachen. u. s. w. — 2) III, 7. Der äth. Text ist jedenfalls verdorben, im Griech. lautet der Vers: Was willst du machen mit deinen heiligen Geräthen des Gottesdienstes? —

sieben Siegeln versiegelt hat, empfange deine Schönheit und hüte die Geräthe deines Dienstes bis zur Ankunft des Geliebten." [9] Und Jeremias redete und sprach: „Ich flehe dich an, mein Herr, zeige mir, was ich dem Aethiopier Abimelech thun soll, welcher für das Volk sehr gesorgt hat und auch für deinen Diener Jeremias mehr als alle Leute der Stadt; und er hat mich aus der Schlammgrube geführt, und ich wünsche ihm nicht, dass er das Verderben und die Vernichtung der Stadt sehe, auf dass er nicht traure." [10] Und der Herr sprach zu Jeremias: „Sende ihn nach dem Weinberg des Agrippa am Bergwege, und ich werde ihn verhüllen, bis ich das Volk in die Stadt zurückführen werde. [11] Und du, Jeremias, gehe mit dem Volk (zum Brunnen) [1]), bis ihr zum Lande Babilon gelangt, und bleibe (dort) ihnen prophezeiend, bis ich sie in ihre Stadt zurückführen werde. [12] Aber den Baruch lasse hier in Jerusalem." [13] Und der Herr redete dies Alles zu Jeremias und ging fort von Jeremias in den Himmel. [14] Und Jeremias und Baruch gingen in den Tempel und übergaben alle Geräthe ihres Gottesdienstes der Erde, wie der Herr ihnen befohlen hatte, da schlürfte die Erde es ein, und sie setzten sich beide und weinten. [15] Und am folgenden Tage, als es Morgen wurde, sendete Jeremias den Abimelech, indem er sprach: „Nimm einen Korb und gehe über den Bergweg zum Weinberg des Agrippa und hole einige Feigen für die kranken Leute, denn die Freude und der Ruhm des Herrn sind auf deinem Haupte." Und er ging, wie er ihm befahl.

IV.

[1] Und am folgenden Tage, als es Morgen wurde, umringte das Heer der Chaldäer die Stadt, und der grosse Engel blies auf dem Horn und er sprach: „Kommet, Heer der Chaldäer, siehe die Thore sind euch geöffnet!" [2] Da kam der König mit seinen Heeren und sie nahmen das ganze Volk gefangen. [3] Da nahm Jeremias die Schlüssel des Tempels und ging hinaus

1) III, 11. die beiden eingeklammerte Worte (zum Brunnen) stehen in 2 Hschrn.

vor die Stadt und warf diese Schlüssel angesichts der Sonne hin, indem er sprach: „Dir sage ich[1]), Sonne, nimm die Schlüssel des Hauses Gottes und bewahre sie bis zu den Tagen, da dich Gott nach ihnen fragen wird. [4] Denn uns ist keine Würde unserer Geburt[2]), dieselben zu bewahren, weil wir erfunden sind unsere Sünde zu pflegen.“ [5] Und während Jeremias um das Volk weinte, trieb man dasselbe drängend hinaus, und sie schleppten ihn mit dem Volke bis Babilon. [6] Baruch aber nahm Asche und legte sie auf sein Haupt und setzte sich und jammerte diese Klage und sprach: „Weswegen ist Jerusalem verdorben, wenn nicht wegen der Sünde des geliebten Volkes, und wegen unserer und des Volkes Sünde ist sie in die Hand ihres Feindes gegeben. [7] Aber die Sünder mögen sich nicht rühmen und sprechen: Durch unsere Macht haben wir die Stadt Gottes einzunehmen vermocht. Durch eure Kraft war es nicht, dass ihr euch ihrer bemächtigtet, sondern durch unsre Sünde ist sie euch gegeben. [8] Und unser Gott wird sich unsrer erbarmen und uns zurückkehren lassen in unsere Stadt, euch aber wird kein Leben sein. [9] Glücklich unsre Väter Abraham, Isaak und Jakob, denn sie sind aus dieser Welt gegangen und haben das Verderben dieser Stadt nicht gesehen.“ [10] Und als er dieses geredet hatte, ging er hinaus, indem er weinte und sprach: „Ich bin traurig deinetwegen Jerusalem.“ Und er ging aus der Stadt [11] und weilte bei den Gräbern, und die Engel kamen und verkündeten ihm alles.

V.

[1] Abimelech aber holte Feigen zur Mittagszeit, da ihn Jeremias gesandt hatte, und er traf einen schattigen Baum und setzte sich und liess sich beschatten, um ein wenig zu ruhen, und er stützte sein Haupt auf den Feigenkorb und schlief 66 Jahre und erwachte nicht von seinem Schlummer. [2] Und nach dieser Zeit stand er auf und erwachte von seinem Schlummer und sprach: „Wenn ich doch noch ein wenig schliefe,

1) IV, 3. „Dir sage ich“ fehlt in einer Hschr. — 2) IV. 4, Für „Geburt“ eine Hschr. „Schmuck.“

denn noch ist mir mein Haupt schwer, und ich bin durch den Schlaf nicht erquickt. [3] Und er öffnete den Feigenkorb und fand die Feigen frisch, und ihre Milch tröpfelte. [4] Und er wollte wieder schlafen, denn sein Haupt war ihm schwer, und der Schlummer hatte ihn nicht erquickt. [5] Und er sprach: „Ich fürchte mich zu schlafen und zu verweilen, dass mein Vater Jeremias mich nicht schelte, denn er wünschte es und sandte mich am Morgen. [6] Nun aber werde ich aufstehen und gehen, denn die Glut ist heiss und wird sobald nirgends nachlassen.“ [7] Und er stand auf und nahm seinen Feigenkorb und ging in die Stadt Jerusalem. Und er erkannte nicht die Stadt und nicht sein Haus und er sprach: „Gepriesen seist du o Herr“, denn grosses Zagen war über ihn gekommen. [8] Und er sprach: „Ist diess nicht die Stadt Jerusalem? [9] Vielleicht habe ich mich verirrt, weil ich über den Bergweg gekommen bin, [10] oder weil mein Haupt mir schwer ist, und ich vom Schlaf nicht erquickt bin, und mein Herz irre redet. [11] Und wie werde ich dieses Wort dem Jeremias verkünden, wie die Stadt sich mir verändert darstellt.“ [12] Und er suchte jedes Merkmal, das in der Stadt war, um zu erkennen ob dies Jerusalem sei. [13] Und er kehrte wieder in die Stadt zurück und suchte, ob er etwas erkenne, aber vergebens. [14] Und er sprach: „Gepriesen seist du, o Herr, denn grosses Zagen ist auf mich gefallen.“ [15] Und er ging wieder weit hinaus aus der Stadt und setzte sich traurig und nicht wissend, wohin er gehen sollte. [16] Und er setzte jenen Feigenkorb nieder und sprach: „Hier will ich bleiben, bis Gott diese Unkenntniss von mir entfernt.“ [17] Darauf aber, als er sass, sah er einen alten Mann, der vom Felde kam, und Abimelech sprach zu ihm: „Dir sage ich, du Alter, was ist dies für eine Stadt?“ Und der Greis sprach zu ihm: „Dies ist Jerusalem.“ [18] Und Abimelech sprach zu ihm: „Wo ist Jeremias der Priester und Baruch der Levit und alles Volk dieser Stadt, denn keinen habe ich getroffen?“ [19] Und der Greis sprach zu ihm: „Bist du nicht aus dieser Stadt? [20] Und was erwähnst du nun des Jeremias, dass du nach ihm fragst, da du doch diese ganze Zeit

(hier) gewesen bist? [21] Jeremias aber ist ja in Babilon mit dem Volk, denn es ist gefangen und in die Hand des Nebukadnezar gegeben des Königs von Persien, und er ist dort hingegangen um ihnen zu prophezeien.“ [22] Und da vernahm es Abimelech von diesem Greise und Abimelech sprach zu ihm: [23] „Wenn du nicht ein alter Mann wärest, so würde ich dich schelten und über dich lachen, aber es geziemt sich nicht, dass man über die Leute und (besonders) über einen alten Mann spotte; wenn dem aber nicht so wäre, so würde ich sprechen: Du redest irre. [24] Und was du sagst, „das Volk ist gefangen in Babilon“, so wäre, wenn selbst die Fluthen des Himmels gewaltig auf sie niederströmten, (noch) nicht die Zeit, dass sie nach Babilon gelangt seien; du aber sprichst: Sie sind gefangen in Babilon. [25] Ich aber bin, sobald mich mein Vater Jeremias sandte, nach dem Weinberg des Agrippa gegangen weniger Feigen wegen, dass wir sie den Kranken unter dem Volke geben. [26] Ich ging und gelangte dorthin und nahm, was er mir befohlen hatte, und ich kehrte um, und während ich ging, traf ich einen Baum und setzte mich unter denselben, um mich beschatten zu lassen, denn es war die Zeit des Mittags; und darauf stützte ich mich auf den Feigenkorb und schlief, und als ich erwachte, schien es mir als ob ich gesäumt hätte, und ich öffnete diesen Feigenkorb und fand, dass die Milch tröpfelte so wie ich auswählend sie genommen hatte, und siehe du nun sagst: Das Volk ist gefangen in Babilon. [27] Wohlan, sieh wie die Feigen nicht verwelkt sind.“ [28] Und er öffnete ihm den Feigenkorb und liess ihn sehen. [29] Und der Greis sah, wie die Feigen frisch waren, und ihre Milch tröpfelte. [30] Da staunte der Greis und sprach zu Abimelech: „Ein Gerechter bist du, mein Sohn, denn Gott wollte dir nicht das Verderben der Stadt zeigen und Gott hat Trost über dich kommen lassen und hat dich nicht sehen lassen.[1]) Siehe jetzt sind es 66 Jahre, seitdem das Volk gefangen in Babilon ist. [31] Und wenn du er-

1) V, 30. „und hat dich nicht sehen lassen.“ Eine Hschr.: und hat dich leben lassen. —

kennen und einsehn willst, mein Sohn, dann schaue und blicke auf die Felder, wie ihre Saaten aufgesprosst sind, und auf die Feigen, wie ihre Zeit (jetzt) nicht ist.“ Und er erkannte, dass die Zeit für dies alles nicht war. [32] Da sprach Abimelech mit lauter Stimme: „Ich preise dich, o Herr, mein Gott, Gott des Himmels und der Erde, Ruhe der gerechten Seelen in allen Ländern!“ [33] Und er sprach zu dem Greis: „Welcher Monat ist dies?“ Und er sprach zu ihm: „Der zwölfte (Tag) des Monats Nisan“ (welcher der Mijasja ist).[1]) [34] Und hierauf gab Abimelech dem Greise von den Feigen und sprach zu ihm: „Gott möge dich leiten zu der erhabenen Stadt Jerusalem.“

VI.

[1] Und Abimelech stand auf und ging hinaus vor die Stadt und betete zu Gott; und siehe, ein Engel kam und führte ihn zu Baruch, und er fand diesen bei den Gräbern sitzend. [2] Und als sie sich begrüsst und zusammen geweint und sich geküsst hatten, da sah er die Feigen in seinem Korbe und er erhob seine Augen zum Himmel und betete, indem er sprach: „Gross ist Gott, der seinen Gerechten ihren Lohn giebt; [3] Bereite dich, meine Seele, und freue dich, redend zum Körper von Fleisch, zum heiligen Hause; und deine Trauer wird sich in Licht verwandeln; und darauf wird der Gläubige kommen und dich zurückführen in deinen Körper. [4] Schaue auf deine Jungfräulichkeit des Glaubens. Und wenn du leben willst, [5] so schaue auf diese Feigen. Siehe 66 Jahre (sind vergangen), seitdem sie gepflückt wurden, und sie sind weder verdorben noch verfault, sondern sie tröpfeln von ihrer Milch bis jetzt. [6] So wird dir, mein Fleisch, geschehen, denn du (hast keine Sünde und)[2]) hast deinen Befehl (der dir befohlen ist)[3]) vom Engel der Gerechtigkeit[4]) bewahrt. [7] Der, welcher den Feigenkorb bewahrt

1) V, 33. „welcher der Mijasja ist.“ Glosse des Abessiniers. Der äthiopische Mijasja entspricht, wie der Nisan, unserem April. — 2) VI, 6. „hast keine Sünde und“ fehlt in 1 Hschr. — 3) „der dir befohlen ist“ fehlt in 2 Hschr. — 4) „vom Engel der Gerechtigkeit.“ Eine Handschr.: vom gerechten Engel. —

hat, der wird wiederum dich mit seiner Macht bewahren.“ [8]Und als Baruch so gesprochen hatte, antwortete Abimelech und sprach zu ihm: „Steh auf, wiederum wollen wir beten, dass uns der Herr die Worte zeige, welche wir dem Jeremias in Babilon schreiben werden, über die Decke, welche du über mich gedeckt hast.“ [1]) [9]Und Baruch betete und sprach: „Meine Stärke ist Gott der Herr und das Licht, welches aus seinem Munde geht; gern flehe ich dich an und beuge mich vor deiner Güte; gross ist dein Name, und keiner, der ihn zu erkennen vermag. [10]Höre das Gebet deines Knechtes, dass bekannt werde [2]) in meinem Herzen, deinen Willen zu thun, und dass ich zu Jeremias deinem Priester in Babilon sende.“ [11]Und indem er dieses betete, kam ein Engel und sprach zu ihm: [12]„Baruch, Kundiger des Lichts, denke nicht nach, wie du zu Jeremias senden wirst; morgen zur Stunde des Lichts wird ein Adler zu dir kommen, und du selbst siehe zu wegen des Jeremias [13]und schreibe in dem Brief und sprich so zu den Kindern Israel: „Wer ein Fremdling unter euch ist, werde allein abgesondert von euch [3]) bis zum 15. Tage, und darauf werde ich euch in die Stadt kommen lassen, spricht der Herr. [14]Wenn einer am 15. Tage nicht von Babilon entfernt ist, so möge Jeremias in die Stadt kommen und die Leute von Babilon schelten, spricht der Herr.“ [15]Und als der Engel dies gesprochen hatte, verliess er den Baruch. [16]Und Baruch geleitete ihn bis auf den Platz und holte Papier und Dinte und schrieb, indem er sprach: [17]„Baruch, der Diener Gottes, schreibt einen Brief an Jeremias in der Gefangenschaft zu Babilon. Heil und Freude! denn Gott lässt uns nicht vergehen, traurig über den Schimpf und das Verderben. [18]Deshalb hat sich der Herr unsrer Thränen erbarmt und des Bundes gedacht, den er vordem mit unseren Vätern Abraham, Isaak und Jakob gemacht hat. [19]Und er hat seinen Engel zu mir gesandt und diese Worte zu mir geredet, welche ich zu dir sende. [20]Dies

---

1) VI, 8. Dillm. conjicirt „welche er über mich gedeckt hat.“ — 2) VI, 10. „dass bekannt werde.“ Zwei Hschr.: dass ich kundig werde. — 3) VI, 13. „von euch“ fehlt in 2 Hschr. —

sind die Worte, die redete der Herr, der Gott Israels, der uns geführt hat[1]) aus dem feurigen Lande Aegypten. [21] Weil ihr alle seine gerechten Satzungen nicht bewahrt habt, sondern eure Herzen hochmüthig und eure Nacken widerspenstig gemacht habt vor ihm, so hat er euch überliefert in den Ofen von Babilon, [22] denn ihr habt meine Stimme nicht gehört, redet Gott aus dem Munde des Jeremias seines Knaben, Die welche hören, werde ich aus Babilon führen, und sollen keine Verbannte aus Jerusalem in Babilon sein. [23] Wenn du sie aber erkennen und (ihre Wege)[2]) prüfen willst, so versuche sie am Wasser des Jordan, und wer nicht hört, wird erkannt werden an den Zeichen dieses grossen Zeichens (und) Siegels.“ [3])

VII.

[1] Und Baruch stand auf und ging, nachdem er so geschrieben hatte, fort von den Gräbern. [2] Und der Adler sprach zu ihm: „Heil dir, Baruch, Verwalter des Glaubens.“ [3] Und Baruch sprach zu ihm: „Du bist der Erwählte, unter allen Vögeln des Himmels redest du, durch den Glanz deiner Augen bist du kenntlich. [4] Jetzt zeige mir, was wirst du hier machen?“ [5] Und der Adler sprach zu ihm: „Ich bin hierher gesandt, auf dass du mich als Boten sendest, mit jeglicher Rede die du willst.“ [6] Und Baruch sprach zu ihm: „Wirst du diese Rede dem Jeremias in Babilon überbringen können?“ [7] Und der Adler sprach zu ihm: „Deshalb bin ich gesandt.“ [8] Da nahm Baruch den Brief und 15 Feigen aus jenem Feigenkorbe, den Abimelech gebracht hatte, und band es an den Hals des Adlers und sprach zu ihm: [9] „Dir sage ich Adler, König aller Vögel, gehe in Frieden und Leben; bringe uns Kunde. [10] Und gleiche nicht dem Raben, welchen Noah sandte, und der zu ihm nicht wieder zurückkehren wollte, sondern gleiche der Taube, welche

1) VI, 20. „der uns geführt hat.“ Var.: Der du uns geführt hast. — 2) VI, 23. „und ihre Wege“ fehlt in 1 Hschr. — 3) VI, 23. „an den Zeichen“ u. s. w. Der äth. Text ist jedenfalls verderbt; mit geringer Conjectur erhält man jedoch die Lesart des Griechen τοῦτο σημεῖόν ἐστι τῆς μεγάλης σφραγῖδος. —

dreimal dem Noah Bericht brachte. [11] So nimm auch du diese schönen Worte für den Jeremias und für die Israeliten, welche bei ihm sind, auf dass es dir zum Guten gereiche, und nimm diese Freude für das auserwählte Volk Gottes. [12] Und wenn dich alle Vögel und alle Feinde der Gerechtigkeit umringen, indem sie dich zu tödten suchen, so eile ihnen zuvorzukommen, und der Herr möge dir Kraft geben, und wende dich weder zur Rechten noch zur Linken, sondern wie der Pfeil, der gerade ausgeht, so gehe mit der Kraft Gottes." [13] Und als Baruch dies gesagt hatte, flog der Adler mit dem Briefe fort und kam nach Babilon und ruhte auf einer Säule ausserhalb der Stadt an einem wüsten Orte und wartete dort, bis Jeremias und das andere Volk vorbeikommen würden. [14] Und sie gingen dort vorbei, um einen Mann der gestorben war zu begraben, denn Jeremias hatte den Nebukadnezar gebeten, indem er sprach: „Gieb mir Land, wo ich die von meinem Volke begrabe." Und er gab ihm. [15] Und während sie gingen und über den, der gestorben war, weinten, kamen sie zu jenem Adler; und der Adler rief mit lauter Stimme und sprach: „Dir sage ich Jeremias, Auserwählter Gottes, geh und versammle alles Volk, und sie mögen hieher kommen, um die schöne Kunde zu hören, die ich (von Baruch und Abimelech)[1]) bringe." [16] Und als er dies vernommen hatte, pries er Gott und dann versammelte er alles Volk und ihre Weiber und Kinder, und sie kamen dorthin, wo der Adler war. [17] Und der Adler kam herab zu dem Leichnam und trat auf ihn, da wurde er lebend; und diess that er, auf dass sie glaubten. [18] Und alles Volk staunte über das, was geschah; und sie sprachen: „Vielleicht ist dies Gott, welcher unsern Vätern mit Mose in der Wüste erschien, und hat sich verwandelt in die Gestalt eines Adlers und ist uns erschienen wie ein grosser Adler." [19] Da sprach der Adler zu Jeremia, indem er sprach: „Komm und höre diesen Brief, und lies ihn dem Volke;" und und er las ihn ihnen. [20] Und als das Volk ihn gehört hatte,

---

1) VII, 15. „von Baruch und Abimelech" steht im Gr., aber nur in 1 äth. Hschr. —

weinten alle zusammen und legten Asche auf ihr Haupt und sprachen zu Jeremias: [21] „Rette uns! was sollen wir thun, dass wir in unsere Stadt zurückkehren?“ [22] Da stand Jeremias auf und sprach zu ihnen: „Alles, was ihr in dem Briefe gehört habt, solches thuet, dann wird (der Herr) euch in eure Stadt zurückführen.“ [23–29] [1]) Und Jeremias schrieb dem Baruch einen solchen Brief, indem er sprach: „Mein geliebter Sohn, lasse nicht nach im Gebet, dich vor Gott unsretwegen beugend, dass er uns auf unserm Wege leite, bis wir fortziehen auf Geheiss dieses sündigen Königs. Du aber hast Gerechtigkeit vor Gott gefunden, welcher dich nicht mit uns kommen liess, auf dass du das Ueble nicht sähest, welches dem Volke in Babilon widerfährt. Wie wenn ein Vater einen (einzigen) [2]) Sohn hat, und dieser überliefert worden ist, auf dass er gerichtet werde, und wie die, welche um den Vater sind, welche ihn trösten ihr Gesicht verbergen um seinen [3]) Vater nicht zu sehen, wie er in Trauer erniedrigt ist, so hat sich Gott gegen dich gnädig bewiesen und dich nicht nach Babilon kommen lassen, dass du das Unglück des Volkes nicht sähest. Denn seitdem wir in diese Stadt gekommen sind, haben wir bis heute keine Ruhe vor Traurigkeit gehabt; 66 Jahre sind es jetzt, dass wir suchen (Befreiung) zu erlangen von dem Volke derer, welche dem König Nebukadnezar anhängen, indem sie weinen und sprechen: Sei uns gnädig, Gott Sor. [4]) Und als ich diese Rede hörte, ward ich traurig und weinte, da sie einen anderen Gott anrufen, die ihm anhängen und sprechen: Sei uns gnädig. Und wiederum gedenke ich des Festes, welches wir in Jerusalem gefeiert haben, ehe wir gefangen genommen wurden, und dessen gedenkend kehre ich gequält und weinend in mein Haus zurück. Jetzt nun betet zu unsrem Gott, dort wo ihr seid, du und Abimelech, wegen des Volkes, dass sie meine Stimme und die Rede meines Mundes hören, auf dass sie aus

1) VII, 23—29. Der äth. Text ist hier sehr vom griechischen verschieden. — 2) „einzigen“ fehlt in 1 Hschr. — 3) „seinen Vater“ Eine Hschr. hat: ihren Vater. — 4) „Sor.“ Varianten: Sorot, oder Sarot. —

Persien ziehen. Jetzt nun sage ich dir, alle Tage, die wir hier geweilt haben, haben sie sich mit uns zu schaffen gemacht, sprechend: Singet uns ein neues Lied von den Liedern Zions, den Liedern eures Gottes; und wir sprachen zu ihnen: Wie werden wir euch singen, während wir im Lande des Fremden sind!" [30] Als Jeremias solches geschrieben hatte, band er seinen Brief an den Hals des Adlers und sprach zu ihm: „Gehe in Frieden, und der Herr möge auf dich [1]) schauen." [31] Da ging der Adler und flog und brachte den Brief zu Baruch, und Baruch nahm den Brief und las ihn und weinte, als er das Leiden und das Unglück des Volkes hörte. [32] Jeremias aber nahm jene Feigen und gab sie den Kranken, welche unter dem Volke waren, und fuhr fort, ihnen zu lehren, auf dass sie die Werke des Volkes von Babilon nicht thäten.

VIII.

[1] Und als der Tag kam, da Gott das Volk aus Babilon führte, da sprach der Herr zu Jeremias: [2] „Stehe auf, du und dein Volk, und kommet zum Jordan, und rede zum Volke: „Der Herr will verzeihen das Werk des Volkes von Babilon; und die Männer unter euch, welche Weiber, und die Weiber, welche (Männer) von jenen geheirathet haben, wollen wir auf die Probe stellen. [3] Und die, welche auf dich hören, werde ich zurückführen [2]) nach Jerusalem, aber die, welche nicht auf dich hören, lass nicht dorthin gelangen." [4] Und Jeremias verkündete ihnen so alles dieses und liess sie bis zum Jordan gelangen, um sie auf die Probe zu stellen. Und als er ihnen diese Worte sagte, die der Herr zu ihm gesprochen hatte, da waren die, welche geheirathet hatten, ungehorsam und wollten nicht auf Jeremias hören, [3]) und einige sprachen zu ihm: „Wir werden unsre Weiber in Ewigkeit nicht verlassen, wir werden sie mit uns nehmen in unsre Stadt." [5] Und

1) VII, 30. „auf dich." Variante: auf uns. — 2) VIII, 3. „werde ich zurückführen." Var.: führe zurück. — 3) VIII, 4. „und wollten nicht auf Jeremias hören." Var.: und wollten nicht, und er befahl ihnen indem er sprach, sie sollten auf Jeremias hören. —

sie zogen vom Jordan und kamen nach Jerusalem. Und Jeremias und Baruch und Abimelech standen, indem sie sprachen: „Niemand, der aus Babilon geheirathet hat, soll in unsre Stadt kommen.“ [6] Da sprachen die, welche Weiber geheirathet hatten, zu einander: „Stehet auf, kehren wir nach Babilon zurück!“ Und sie gingen und kehrten zurück. [7] Und als die Leute von Babilon sie sahen, gingen sie heraus ihnen entgegen[1]) und liessen sie nicht nach Babilon kommen, indem sie sprachen: „Vorher habt ihr uns gehasst und seid heimlich von uns gezogen; deshalb werdet ihr nicht in unsere Stadt kommen, denn wir haben uns beim Namen unsres Gottes verschworen, euch und eure Söhne[2]) nicht aufzunehmen, weil ihr heimlich von uns gegangen seid.“ [8] Als sie solches gehört hatten, kehrten sie nach Jerusalem zurück und bauten sich Städte in der Umgegend Jerusalems und nannten diese Gegend Samaria. [9] Und Jeremias schickte zu ihnen, indem er sprach: „Bereuet, und siehe der Engel der Gerechtigkeit wird kommen und euch zurückführen zu eurer erhabenen Stätte.“

IX.

[1] Und 7 Tage lang freuten sie sich und opferten für das Volk. [2] Und am 10. Tage nachdem dies geschehen war, liess Jeremias allein ein Opfer aufsteigen. Und Jeremias betete, indem er sprach: [3] „Heilig, heilig, heilig bist du, süsser Duft für die Menschen und wahres Licht, welches mir leuchtet, bis ich zu dir kommen werde; ich flehe dich an für dein Volk und bitte dich bei der süssen Stimme der Seraphim [4] und bei dem Weihrauchsdufte der Cherubim; [5] ja ich bitte dich, gesangeskundiger Michael, Engel der Gerechtigkeit, der (mir)[3]) die Thore der Gerechtigkeit öffnet, bis man zu denselben gelangt; [6] ich flehe dich an, Herr über Alles, Herr, der alles beherrscht, der alles was sichtbar ist geschaffen hat, der nicht geboren

---

1) VIII, 7. „ihnen entgegen.“ So auch der Grieche: *εἰς συνάντησιν αὐτῶν.* Varianten: „um sie zu tödten“ und: „um sie nicht aufzunehmen.“ — 2) „Söhne.“ Var.: Töchter. — 3) IX, 5. „mir“ fehlt in 1 Hschr. —

ist und der alles vollendet hat, bei dem die ganze Schöpfung im Verborgenen war, ehe sie im Verborgenen geschaffen wurde." [7] Und dies betete Jeremias, und als er sein Gebet vollendet hatte, stand er im Tempel und Baruch und Abimelech bei ihm; und Jeremias war wie ein Mann, von welchem seine Seele gewichen ist. [8] Da fielen Baruch und Abimelech nieder und riefen mit lauter Stimme und sprachen: „Wehe uns, unser Vater Jeremias, der Priester Gottes, ist von uns gegangen." [9] Und als das Volk solches hörte, liefen sie hinzu und fanden Jeremias liegend und todt, und sie weinten und zerrissen ihre Kleider und warfen Asche auf ihr Haupt und weinten ein bitterliches Weinen. [10] Und als sie sich bereitet hatten, ihn zu begraben, [11] kam eine Stimme welche sprach: „Bestattet ihn nicht; er ist lebend, und seine Seele wird zum zweiten Mal in seinen Körper zurückkehren." [12] Und als sie diese Stimme gehört hatten, bestatteten sie ihn nicht, sondern blieben um ihn herum, ihn bewachend, drei Tage lang, bis seine Seele in seinen Körper zurückkehren würde. [13] Und eine Stimme geschah in mitten Aller und sprach: „Preiset ihn mit einer Stimme, preiset Gott, und ihr alle preiset den Messias, den Sohn Gottes, der euch auferwecken und richten wird, Jesus den Sohn Gottes, das Licht aller Welt, die Leuchte die nicht erlischt und das Leben des Glaubens. [14] Und es werden nach diesen Tagen 303 [1]) Wochen sein von den Tagen bis zur Ankunft dessen auf der Erde, welcher der Baum des Lebens im Paradiese ist, und er ist nicht gepflanzt worden und er wird machen, dass jeder Baum Früchte trägt, und dass die dürren zu ihm kommen, und er wird machen, dass sie Früchte tragen und sprossen, und ihre Frucht wird bei den Engeln sein. [15] Und wegen der Pflanzung der Bäume, [2]) dass sie Knospen treiben und gross werden, wollen wir dem Himmel Tribut bringen, dass ihre Wurzeln nicht dürre werden, wie eine Pflanze, deren Wurzel die Erde nicht erfasst hat. [16] Und was von röthlicher

---

1) IX, 14. „303." Var.: 330 od. 333. — IX, 15. „Und wegen der Pflanzung der Bäume." Var.: Und wegen dieser Bäume. —

Farbe ist, wird er weiss machen wie Wolle, und süsses Wasser wird bitter werden und bitteres süss in grosser Freude. [17] Und Freuden Gottes den Inseln, dass sie Frucht bringen durch die Rede des Mundes seines Sohnes. [18] Und er selbst wird in die Welt kommen und sich 12 Apostel wählen, auf dass er (den Menschen) bekannt werde[1]), er der Geschmückte, den ich gesehen habe, der von seinem Vater gesandt werden wird, welcher in die Welt kommen wird und auf den Oelberg treten und die hungrige Seele sättigen.“ [19] So sprach Jeremias über den Sohn Gottes, dass er in die Welt kommen werde. Und als dies das Volk hörte, zürnten sie darüber und sprachen: [20] „Dies sind die Reden des Jesaias, des Sohnes Amos, welcher spricht: Ich habe Gott gesehen, den Sohn Gottes. [21] Jetzt stehet auf, wir wollen ihm thun, wie wir dem Jesaias gethan haben.“ Und ein Theil von ihnen sprach: „Nicht so, sondern mit Steinen wollen wir ihn werfen.“ [22] Da riefen ihnen Baruch und Abimelech indem sie sprachen: „Tödtet ihn nicht durch solchen Mord!“ Und Baruch und Abimelech waren traurig wegen des Jeremias; und man liess nicht mehr zu, dass er ihnen die Geheimnisse die er gesehen hatte verkündigte. [23] Und Jeremias sprach zu ihnen: „Schweiget, weinet nicht, denn sie werden mich nicht tödten können, bis ich euch Alles was ich gesehen verkündigt haben werde. [24] Und jetzt bringt mir einen Stein.“ [25] Und sie brachten ihm einen Stein, und er richtete denselben auf und sprach: „Ewiges Licht, mache, dass dieser Stein die Gestalt eines Menschen werde.“ [26] Da wurde der Stein gleichend der Gestalt des Jeremias. [27] Und sie fingen an, den Stein zu werfen, da sie glaubten es wäre Jeremias. [28] Und Jeremias verkündete dem Baruch und Abimelech alle Geheimnisse, die er gesehen hatte. [29] Und darauf, als er vollendet hatte zu ihnen zu reden, ging er und stellte sich mitten unter das Volk, wünschend sein Amt zu vollenden. [30] Da rief ihnen jener Stein zu und sprach: „O ihr thörichten Kinder Israel, weshalb werft ihr mich, glaubend

---

1) IX, 18. „bekannt werde.“ Var.: erscheine. —

ich sei Jeremias? Siehe Jeremias steht mitten unter euch." [31] Und als sie ihn erblickten liefen sie hin mit vielen Steinen und vollendeten das Verderben.[1]) [32] Und sie begruben ihn und nahmen jenen Stein und legten ihn auf sein Grab und stellten ihn wie eine Thüre und schrieben auf ihn, indem sie sprachen: „Siehe dies ist der Gehülfe des Jeremias."

X.

Theodor Keim's Messiaszug,

beleuchtet

von

A. Hilgenfeld.

Von Theodor Keim's „Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt" liegt eine neue Abtheilung vor: III. Band. Das jerusalemische Todesostern. 1. Der Messiaszug, Zürich 1871. An Fleiss und Gelehrsamkeit hat Keim es auch hier nicht fehlen lassen, und seine gründlichen Erörterungen werden auch dann noch Werth behalten, wenn er die rechte Einsicht in die Beschaffenheit seiner Hauptquelle, des Matthäus-Evg., nicht immer bewiesen haben sollte.

Wahrscheinlich Sonntag den 3. April im Jahre 35 nach Christi Geburt lässt Keim (S. 1) Jesum von Galiläa nach Judäa aufgebrochen sein, wie er denn überhaupt selbst die Data genau anzugeben pflegt[2]). In dem Gespräche über die Ehescheidung

1) IX, 31. „und vollendeten das Verderben." Var.: und er vollendete das Verderben. oder: und er vollendete hier seine Worte.

2) Donnerstag den 7. April kommt Jesus mit Gefolge in Jericho an, Freitag morgen am 8. April zieht er nach Jerusalem (S. 50). Hier reinigt er noch an demselben Tage den Tempel und geht darauf nach Bethanien (S. 95 f.). Am frühen Morgen des 9. April, also an einem Sabbat, zieht er von Bethanien wieder nach Jerusalem (S. 111). Nach

will Keim Mt. 19, 9 das μὴ ἐπὶ πορνείᾳ streichen, obwohl er (S. 25 Anm.) selbst gesteht: „Textmässig beanstanden lässt sich der Zusatz nicht; der Zusammenhang allein zeigt deutlich, dass er eine Correctur der spät. Kirche mit ihren, auf dem Boden concreter Lagen selbst wieder berechtigten, allmälig freilich zu laxen Scheidungs-Erlaubnissen ist.“ Die Leugnung Mose's, zu welcher Jesus erstmals „nothwendig und schwer“ gekommen sein soll, widerstreitet also dem bezeugten Wortlaute.

Die Erzählung von dem reichen Jüngling Mt. 19, 16—30 will Keim (S. 30 f.) in ihrer kanonischen Gestalt gegen das Hebräer-Evg. (p. 16, 30 sq.) aufrecht erhalten. Man vergleiche jedoch die beiderseitigen Texte noch einmal mit einander! Gut matthäisch lässt das Hebräer-Evg. ein Paar von Reichen auftreten. Der Erstere redet Jesum an: „Guter Meister,“ was Jesus sofort ablehnt mit den Worten: „Nenne mich nicht gut, Einer ist gut, mein Vater im Himmel“ (vgl. Mc. 10, 17. 18. Luc. 18, 18. 19). Da wird der andre Reiche angeregt zu der Frage: Magister, quid bonum faciens vivam? Ist Gott allein gut, so muss der Mensch ja besorgt werden und

dem Streite mit den Hierarchen Mt. 21, 23—46 macht Keim (S. 130 f.) auf eigene Hand Tagesschluss, indem er die von Mt. 22, 1—14 „gewaltsam unterbrochene Ordnung der Dinge“ wiederherstellen will (S. 128). Erst Sonntag den 10. April soll Jesus die weitere Streitrede Mt. 22, 15—33 gehalten haben. Dann entdeckt Keim (S. 148) wieder einen neuen Tagesschluss, so dass Mt. 22, 34—46 auf Montag den 11. April gefallen sein soll. Dienstag morgen den 12. April hält Jesus die Volksrede Mt. 23, 2—7 (S. 171), wohlmöglich, dass er noch das 7fache Pharisäerwehe Mt. 23, 13—33 an diesem Tage gesprochen hat (S. 164 f.). Nur von der Schülermahnung Mt. 23, 8—12 weiss Keim (S. 170) das Datum nicht ganz genau. Vom 12. April bis zum Abend des 14. verweilte Jesus sich, der Stadt fern bleibend, in Bethanien und auf dem Oelberge (S. 188). Der Abend des 12. April und der folgende Mittwoch (13. April) wurde nach allen Zeichen in der Stille Bethaniens zugebracht (S. 208). Wahrscheinlich in den Spätabend des 13. April, oder in die Frühe des 14. fällt der Gang des Verräthers zu den Oberpriestern (S. 251 f.). Donnerstag den 14. April erfolgt das Nachtmahl Jesu (S. 232 f.).

darf wohl fragen: was er Gutes thun soll, um zum Leben zu gelangen. In dem kanonischen Matthäus-Evg. fehlt jede Veranlassung zu der Frage 19, 16: „Meister, was soll ich Gutes thun, damit ich ewiges Leben habe"? Keim findet hier eine Frage des Zutrauens gegen den neuen Lehrer in Israel und des Misstrauens gegen die eigenen bisherigen Gerechtigkeitswege. In dem Hebräer-Evg. antwortet Jesus einfach: Homo, legem et prophetas fac, weist also eben auf die Erfüllung der Gesetzesreligion hin. Mt. 19, 17 lesen wir jetzt: „Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute. Wenn du aber in das Leben eingehen willst, so beobachte die Gebote," wo das εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς gar nicht veranlasst und überflüssig ist. In dem Hebräer-Evg. antwortet der Reiche gleich: Feci. Mt. 19, 18 fragt er erst: „welche (Gebote)? Jesus zählt dann (19, 18. 19) einige Hauptgebote, namentlich aus dem Dekalog, auf. Diese Frage und Antwort lässt sich bei der Keim'schen Ansicht nur so zurechtlegen, dass der Jüngling, welcher etwas ganz Apartes erwartet hatte, über solche Antwort befremdet ist, Jesus ihn dann noch mit dem Finger auf die Gebote des bekannten Gesetzes hinweisen wollte. Aber der Reiche antwortet Mt. 19, 20 nicht bloss: „Alles dieses habe ich gehalten von meiner Jugend an," sondern fügt noch hinzu: τί ἔτι ὑστερῶ; bei der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes, welche er sich zuschreibt, weiss er sich also mangellos. Was ist da von Misstranen gegen die einzelnen bisherigen Gerechtigkeitswege zu merken? Kann dieser Reiche wirklich gemeint haben, durch Erfüllung der gesetzlichen Gebote erwerbe man noch nicht das ewige Leben? Und wenn er vorher gefragt hat, was er Gutes thun solle, um ewiges Leben zu haben, so begreift man nicht, wie er sich hier für mangellos erklären kann. Es kann doch nicht eine blosse Redensart sein: „was stehe ich noch nach"? In dem Hebräer-Evg. antwortet Jesus auf das einfache Feci: „Gehe, verkaufe alles, was du besitzest, und theile es den Armen aus und komm', folge mir nach," d. h. werde in evangelischer Besitzlosigkeit mein Jünger (vgl. Mt. 8, 20. 19, 27. 29). Der Reiche kratzt sich den Kopf

und hat an dieser Aufforderung kein Behagen, worauf Jesus die Unwahrheit seiner Behauptung, Gesetz und Propheten erfüllt zu haben, durch die Vernachlässigung der Nächstenliebe an so vielen bedürftigen Söhnen Abrahams nachweist und dem Simon feierlich erklärt, ein Kameel gehe leichter durch ein Nadelöhr, als ein Reicher in das Himmelreich. Alles hängt da vortrefflich zusammen. Durch Hinweisung auf die alleinige Güte des himmlischen Vaters war dem zweiten Reichen die Frage entlockt worden: was er denn Gutes thun solle, um zu leben? Hingewiesen auf Gesetz und Propheten, behauptet er dieselben erfüllt zu haben, womit er der Alleinigkeit der Güte Gottes im Grunde widerspricht. Durch die Aufforderung zur Nachfolge in evangelischer Armut bringt Jesus eben die Unwahrheit jener Behauptung vollständiger Erfüllung von Gesetz und Propheten an den Tag und beweist an dem Reichen, dass nur Einer gut ist, der Vater im Himmel. Die Vortrefflichkeit dieser Darstellung hat selbst Ewald nicht ganz verkennen können.[1]) Ganz anders der kanonische Matthäus, wo Jesus dem reichen Jünglinge nicht etwa antwortet: „Wenn du schon mangellos zu sein meinst, was willst du denn noch weiter“? Jesus antwortet vielmehr (19, 21): „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe deine Habe und gieb sie den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und hierher, folge mir nach.“ Diese Aufforderung zu übergesetzlicher Vollkommenheit[2]), zur Erwerbung eines himmlischen Schatzes durch Preisgebung der irdi-

1) Die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt, Th. I. Die ersten Evangelien und die Apostelgeschichte, Erste Hälfte, Göttingen 1871, S. 143: „Hier sollte man wirklich meinen sei alles ursprünglicher, da so schön erklärt wird, wie unrichtig der Reiche behauptete, er habe Gesetz und Propheten gethan; ja man könnte sagen, dies entspreche so sehr dem Mt. 5, 17—48 Erörterten, dass es nothwendig in demselben Evangelium gestanden haben müsse.“

2) Das ist mehr, als was Ewald (a. a. O.) für die Hauptsache erklärt, nämlich dass es mit der Befolgung aller einzelnen Vorschriften nicht genug sei. Die Erfüllung aller Gebote soll immer noch unter der Stufe der Vollkommenheit stehen.

schen Habe, worauf die Aufforderung zur Jünger-Nachfolge matt nachfolgt, stimmt schlecht genug zu der Alleinigkeit der Güte Gottes und zu der sonstigen Lehre Jesu. Wie Ewald von der schönen Steigerung der Versuchung eines solchen reichen Jüngers redet, so lässt Keim (S. 32 f.) vollends Jesum nur halb im Ernst, halb in pädagogischer Anbequemung an den überschwänglichen Frager reden, denselben auf die Probe stellen. Ich soll bei meinen Einwendungen gegen den kanonischen Text die Singularität des Falls zu wenig beachtet haben. Singulär ist der Fall, wie Keim ihn darstellt, allerdings, wenn wir in dem reichen Jüngling ein so absonderliches Menschenkind vor uns haben, welches, von seiner eigenen Mangellosigkeit durchdrungen, doch noch auf ganz apartem Wege erst vollkommen werden will, und wenn Jesus nur halb im Ernste, halb um den wunderlichen Menschen auf die Probe zu stellen, redet. Aber wäre es von Jesu nicht gar zu grausam gewesen, dem Ueberschwänglichen nur zur Probe die Preisgebung und Verschenkung seiner ganzen Habe anzumuthen? Wäre es nicht geradezu frivol gewesen, demselben für solche Preisgebung der irdischen Schätze einen himmlischen Schatz in Aussicht zu stellen? Nein, bei dem kanonischen Matthäus sind die übergesetzliche Vollkommenheit und der durch Preisgebung der irdischen Habe zu erwerbende Himmelsschatz ebenso ernstlich gemeint, wie der Ausspruch 19, 24, dass ein Reicher so schwer in das Himmelreich eingeht.

Was Jesus Mt. 19, 21 von dem Reichen verlangt, dass er seine Habe verkaufen und den Armen austheilen soll, um sich einen Schatz im Himmel zu erwerben, und dann Jesu nachzufolgen, macht es mir, trotz des Keim'schen Ausrufungszeichens, unbegreiflich, wie Petrus Mt. 19, 27 noch fragen kann, was den Jüngern Jesu denn für ihre Preisgebung von Allem zum Lohn werden soll. Jesus verheisst den zwölf Aposteln bei der Palingenesie, dass sie, wenn des Menschen Sohn sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt haben wird, gleichfalls sitzen werden auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (19, 28). Da findet Keim (S. 35 f.) den Zwölfen nur

einen Antheil am messianischen Gerichte über Israel und die durch dieses Gericht wiederherzustellenden zwölf Stämme verheissen. Die zwölf Stämme sollen doch gewiss nur in der Messias-Gemeinde wiederhergestellt werden, und diese soll eben aus den verlorenen Schafen des Hauses Israel (Mt. 10, 5. 6. 23. 15, 24) gebildet werden, das wahre Israel (Offb. 21, 12. 14. Jak. 1, 1) darstellen. Ganz das Gegentheil von Mt. 8, 11. 12. Die Jünger Jesu überhaupt sollen alles Irdische, was sie wegen des Namens Jesu preisgegeben haben, hundertfach wiedererhalten, dazu ewiges Leben (19, 29). An diese Verheissung schliesst sich 19, 30 gegensätzlich an: *πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.* Da findet Keim (S. 37) eine ernüchternde Wendung, welche gleichzeitig die Sicherheiten, die Werkverdienstlichkeiten und die Eifersüchteleien niederschlage. Luc. 13, 30 hat den Ausspruch anders verstanden, indem er ihn an Mt. 8, 11. 12 anschloss und auf die Erniedrigung der ungläubigen Juden von Ersten zu Letzten, auf die Erhöhung der gläubigen Heiden von Letzten zu Ersten bezog. Auf die Erlösung der Gläubigen, die Erniedrigung der Ungläubigen wird sich der Ausspruch schon bei Matthäus beziehen, nur noch nicht über das Judenthum hinausgehen. Eben bei der Widerherstellung der zwölf Stämme werden diejenigen Israeliten, welche zur Zeit die Obersten sind und die Mehrheit für sich haben (*πολλοὶ*), zu Letzten, andre Israeliten, welche jetzt die Niedrigsten und in der Minderheit sind, zu Obersten werden. Die zwölf Apostel werden ja die Stelle der zeitigen Richter von Israel, die Jünger den Vorrang in den zwölf Stämmen einnehmen. So gefasst, ist der Ausspruch immer noch ermunternd und schliesst die Verheissung passend ab.

Dann erhellt aber auch um so mehr, dass der Ausspruch von den Ersten und den Letzten in dem Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Mt. 20, 1—16 ganz anders gefasst wird, nämlich nicht auf den Rang, sondern auf die Zeit, nicht auf die ungläubigen und die gläubigen Juden, sondern auf das alte Gottesvolk der Juden und die zuletzt berufenen Heiden bezogen wird. Keim (S. 37 f.) meint freilich, der Sinn des

ganzen Gleichnisses sei, entsprechend der Gesammtanschauung Jesu und der nothwendigen Abwehr des jüdischen Anspruchs des Jüngers, der Lohn über Verdienst, ohne Verdienst, der Gotteslohn aus Gnade. Aber was haben denn da die Ersten, welchen der Lohn nur nach Verdienst gegeben wird, zu bedeuten? Keim will bei dem Unterschiede älterer und jüngerer Schüler Jesu stehen bleiben und meint aus dem Gleichniss neues Licht zu gewinnen über die Frage des Petrus, wie über die Ansprüche der Zwölf überhaupt, endlich über die Thronverheissung Jesu. „Indem Petrus, bei Matthäus bedeutsam der Erste genannt, seine und Andrer Nachfolge in den Anfängen Jesu geltend machte, begehrte er nicht allein einen Lohn, sondern einen Vorzugstitel vor der Masse der Schüler, vor den spätern Nachfolgern im Apostelkreis und ausserhalb des Apostelkreises." Aber Petrus sagt ja: „Siehe, wir liessen alles und folgten dir; was wird uns also werden?" Da spricht er doch im Namen aller Jünger ohne Unterschied, und er sollte einen Vorzugstitel vor der Masse der Schüler, vor den spätern Nachfolgern inner- und ausserhalb des Apostelkreises verlangt haben? Erst Jesus unterscheidet Mt. 19, 28. 29 den Lohn für die zwölf Apostel, welche die Richterschaft über Israel voraus erhalten werden, und für die Jünger überhaupt. Nun soll er in dem Gleichniss auf einmal sagen, dass die Apostel auch gar nichts voraus erhalten werden. „Indem wiederum Jesus die Nachfolgen in Werth und Löhnung gleichstellte, bewies er deutlich, dass er den Bevorzugungen gegenüber, welche er in Galiläa und eben erst in den Thronverheissungen den Zwölfen zugesprochen, die Gleichheit aller seiner Anhänger ebenso grundsätzlich und nachdrücklich vertrat. Gleich sollten sie sein in den Gewinnsten, gleich auch, wie das Zebedaidengespräch einen Augenblick nachher lehrte, in den Rechten und Ansprüchen im Gemeinschaftsleben. Ganz einheitlich sind diese Anschauungen nicht gewesen." Jesus würde den Zwölfen erst gesagt haben, dass sie die Richter-Throne über die zwölf Stämme Israels vor den übrigen Jüngern voraus haben sollen, dann ohne alle Veranlassung hinzugefügt ha-

ben, dass sie vor den spätern Jüngern gar nichts voraus haben sollen. Will man Jesum nicht den Zwölfen in Einem Athem gegeben und wieder genommen haben lassen, so muss man in dem Gleichniss, wie schon Hieronymus gesehen hat, die ersten, für einen bestimmten Lohn gedungenen Arbeiter auf das alte Volk der Gesetzesreligion deuten, die später ohne solchen Lohn nachberufenen Arbeiter auf die zur christlichen Gnadenreligion berufenen Heiden beziehen. In dem Gleichniss sind die Ersten und die Letzten ja auch gar zu handgreiflich zeitlich gefasst (womit Keim freilich einen Rangvorzug gar nicht ausgeschlossen findet), und da der Lohn hier ganz gleich bleibt, lehrt das Gleichniss nicht bloss in anderm Sinne als 19, 30, sondern auch schon an sich etwas gezwungen, wie Erste zu Letzten, Letzte zu Ersten werden. Der Ausspruch erscheint 20, 16, wo die Vielheit der Ersten fehlt, und die Ordnung umgekehrt wird, überhaupt weniger ursprünglich. Kann es noch zweifelhaft sein, dass Mt. 20, 1—16 von dem heidenfreundlichen Evangelisten als Bearbeiter einer ältern Evangelien-Schrift hinzugethan ist?

Bei dem Gleichniss von den aufrührerischen Winzern Mt. 21, 33—44 kann Keim (S. 115 f.) selbst den heidenfreundlichen Bearbeiter gar nicht verkennen, will ihm aber doch nur anderthalb Verschen, nicht das ganze Gleichniss zuschreiben. Die Bauern, welche den Sohn getödtet haben, deutet auch Keim auf die Juden, welche den Sohn Gottes getödtet haben. Da kann es doch nur auf die gläubigen Heiden gehen, wenn der Weinberg andern Arbeitern (ἄλλοις γεωργοῖς) gegeben werden soll, welche seine Früchte zu ihren Zeiten entrichten (21, 41), und wenn wir 21, 43 vollends lesen, dass das Reich von den Juden genommen und einem Volke gegeben werden soll, welches seine Früchte bringt. Keim (S. 118) erklärt freilich nach Meyer's Vorgang: „Die Andern," welche den Weinberg erhalten, sind der Andre, es kann nur der Messias, der Erbe, es kann nur er selber mit seinen Schülern und Gläubigen sein; der Stein, von den Bauleuten verworfen, von Gott zum Eckstein, zum festen Haltpunct und Mittelpunct seines irdi-

schen Bauwerks erkoren, es ist, für Jeden verständlich, derjenige, der jetzt in den Mauern des Tempels Gefahr läuft, von den Tempelwächtern mit Schmach hinausgeworfen und getödtet zu werden. Aber daraus, dass der von den Bauleuten verworfene Stein, welchen Gott zum Eckstein gemacht hat, der von den Juden getödtete Messias ist, folgt noch keineswegs, dass „die andern Winzer," welchen der Weinberg gegeben werden soll, nicht etwa die Anhänger des Messias, sondern der Messias selbst nebst Anhang sein sollten. Solches Verständniss des Gleichnisses mag Keim den jüdischen Hierarchen, welche Mt. 21, 41 reden lässt, selbst nicht zutrauen. Als ihr Urtheil soll den Satz erst der Ueberarbeiter gefasst haben. Mt. 21, 43 lesen wir vollends das Wort Jesu: „Desshalb sage ich euch, dass genommen werden wird von euch das Reich Gottes und gegeben werden einem Volke, welches seine Früchte bringt." Dieses ἔθνος kann auch Keim nicht für den Messias selbst erklären: „Sichtlich ist damit auf den Uebergang des Reiches Gottes von den Juden auf die Heiden angespielt, und so hat es auch Lucas [20, 16] verstanden, — und nachher die meisten Ausleger." Den für seine Auffassung ungefügigen Vers weist Keim dem heidenfreundlichen Bearbeiter zu, aber so, dass er ihn aus dem Gleichniss ausstösst. „Hier redet doch schon das Stillschweigen des Marcus [welcher abkürzt] und des Lucas [welcher schon 20, 16 das Nöthige mitgetheilt hat] laut genug, zumal ihr vorgerückterer Standpunct mit einem solchen Worte Jesu, wenn es sicher überliefert war, sofort sich hätte befreunden müssen." Wie wenn die spätern Evangelisten alles, was sie bei den Vorgängern übergingen, für unsicher erklärt hätten! „Aber auch die Rede Jesu selbst redet dagegen. Die Bauern, denen der Weinberg genommen werden soll, sind ja nicht die Juden, welche etwa keine Früchte bringen, sondern nur die Bauherren, die geistlichen Häupter der Juden, welche die Abgabe der Früchte an den Herrn verweigern. Wurde ihnen der Weinberg entzogen, so wurde er sichtlich weder dem Volke entzogen, welches in Wahrheit der Weinberg Gottes selbst war, noch auch

den Heiden gegeben. Und wurde er ihnen entzogen, so konnten doch wahrlich nicht die Heiden in die Rechte der Hierarchen eintreten.“ Wer mag es glauben, dass Jesus selbst oder auch nur ein evangelischer Schriftsteller den Weinberg Gottes, welcher bei Jes. 5, 1 f. ganz Israel ist, nur den jüdischen Hierarchen, nicht dem ganzen Volke hätte gegeben sein lassen? Jesus oder der Evangelist sollte schon im Judenthum die Laien für rein passive Glieder der Kirche erklärt haben? Keim sagt wohl (S. 120): „Wollte man noch einen Zweifel über diese Heidenworte hegen, so müsste die Ueberlegung sie endigen, dass Jesus doch lediglich mit den Hierarchen und gar nicht mit dem Volke im Streite war, dass es also doch wohl wenig Billigkeit und wenig Weisheit gewesen, wenn Jesus zugleich mit den Hierarchen auch das Volk verworfen und durch Verkündigung des Uebergangs seiner heiligen Rechte auf die Heiden bis auf d[illegible]kehrt [illegible]d erbittert hätte, jenes Volk, dessen Entscheid er [illegible] zweifelten musste, dessen Glauben an Johannes er [illegible] gelobt [illegible]e, und dessen eifriges Andringen seine eigene Schutzwaffe g[illegible]en die Hierarchen war.“ Alles dieses ist ei[illegible]e reine petitio pri[illegible]ipii. Weil die Uebertragung des Gottesreichs von den un[illegible]bigen Juden auf die gläubigen Heiden hier offen vorliegt, [illegible] nicht das Gleichniss ebenso merklich ab von dem Vorherge[illegible], nic[illegible] (Mt. 21, 23—32) wie von dem zunächst Nachfolgen[illegible] den S[illegible], 45. 46), wo Jesus es allerdings nur mit den Hierarc[illegible]welche [illegible]un hat. Und wenn Jesus selbst nicht so geredet [illegible] d[illegible] so hat ihn um so mehr erst der heidenfreundliche Evangelis[illegible], dessen Grundgedanke hier unverhüllt hervortritt, so reden lassen.

Das Missverständniss, welches Keim in Mt. 21, 43 aufgedeckt zu haben meint, soll noch mit einem andern zusammenhängen, ja schon ein Erbstück sein. Den Tag dieser Streitrede hat Mt. 21, 18—22 mit der Verfluchung des Feigenbaums begonnen. Die buchstäbliche Fassung der Verfluchung erklärt Keim (S. 120 f.) für ein Missverständniss, aber nicht bloss eines sinnbildlichen Worts, sondern gar des eben erörterten Gleichnisses: „Die Geschichte des Gleichnisses ist nur

eine Illustration des Gleichnisses von den Bauern des Weinberges, der Umsatz des Wortes in eine Thatsache. — Der Feigenbaum ist der Vertreter des Weinbergs; in der That pflanzte man den Feigenbaum in den Weinberg, neben der Rebe war er das edelste, lohnendste Gewächs darin und gegenüber der schlanken zarten Rebe repräsentirte er am besten die Kraft und Höhe eines Volksthums, er war ein Sinnbild Israels. Die Früchte des Feigenbaums entsprechen den Früchten des Weinbergs, im Gleichniss werden sie nicht bezahlt, hier wachsen sie nicht. Die Bauern aber, die den Weinberg, den Feigenbaum bauen, sind verschwunden, weil der Evangelist sie schon im Gleichniss mit dem Weinberg selbst, mit dem Volk Israel, ihre Früchte-Zahlung mit dem Früchte-Wachsthum dieses Volkslebens verwechselt hat. So gehen denn nicht die Bauern zu Grund, aber der Weinberg [illegible]bst, der Feigenbaum verdorrt, und an seine Stelle tret[illegible]re.“ Also ist sichtlich, dass die Frühgeschichte dieses [illegible]rgengesprächen im Tempel nur vorangeht zu[illegible]leich als Weissagung und als Erfüllung, indem das Tempel[illegible]t wenigstens zeichenweise im Voraus zur That vollendet[illegible]t. Es ist aber auch sichtlich, dass die Frühgeschichte [illegible]eder überhaupt nicht geschichtlich war oder wenigstens [illegible] auf diesen Tag fiel, weil lediglich nur das Missverst[illegible]iss des Evangelisten in dem Gleichniss eine Ve[illegible] der Juden, eine Berufung der Heiden statt der Juden[illegible]ährend der Sinn des Gleichnisses mit einer Verwerfu[illegible] der Juden nichts zu schaffen hatte. Im Grunde gehört dieses Missverständniss noch einem Andern an als unserm Evangelisten, weil dieser augenscheinlich nur erbweise in den Besitz desselben trat. Dieser Evangelist nämlich, grad so wie Marcus, hat entschieden gar keine Ahnung mehr von der Zeichenbedeutung des verdorrten Feigenbaums. — Dieser schon getrübten Darstellung muss nun nothwendig eine andre vorhergegangen sein, in welcher der höhere Sinn des Wunders klarer hervortrat. Wenn aber, wie wir schliessen müssen, in dieser ältern Quelle das Zeichenwunder des Feigenbaums grad auf den Tag der Straf-

rede gegen die Bauern des Weinbergs gestellt war, so muss schon diese ältere Quelle, wie nachher Matthäus, die Strafrede auf das Volk Israel bezogen haben. Also der ältern Quelle gehört der Irrthum wegen des Gleichnisses, der jüngern der Irrthum im Strafzeichen an.“ Da kommen wir ja auf einen wahren evangelischen Erb-Irrthum, welcher am Ende Keim's Berichtigung noch überdauern wird.

Erst bei dem Gleichniss von dem hochzeitlichen Mahle Mt. 22, 1—14 erkennt Keim (I, S. 61 f. III, S. 228 f.) die Einschaltung durch den heidenfreundlichen Bearbeiter und die Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems vollständig an. Genauer besehen, springe das Gleichniss über die ganze Situation hinaus, indem es das Volk, den Schützer Jesu im vorigen Augenblick, mit Herbheit angreife und nicht die Hierarchen. Da erfreue ich mich einmal voller Zustimmung Keim's, welcher dieses Stück nur etwas zu spät, bis 100 u. Z., herabrückt und künstlich zusammengesetzt sein lässt aus zwei Gleichnissen, welche Jesus in ganz andrer Weise, zum Theil in Galiläa, zum Theil vielleicht in Jerusalem vorgetragen habe, aus dem Gleichniss vom Gastmahl, zu welchem Jesus das galiläische Volk vergebens einladet, und aus dem Gleichniss von der Kleiderprobe beim Gastmahl (vgl. auch S. 161, Anm. 1). Vollends kann ich nicht zustimmen, wenn Keim an die Stelle dieses Gleichnisses einen bethanischen Rückzug Jesu von Streitgesprächen und Tempel, wie am Einzugstage, setzen will. Das ist der Anfang einer Zerreissung der zusammengehörigen Streitreden, wie Keim denn (S. 148) nach Mt. 22, 33, ebenso (S. 164, Anm. 3) nach Mt. 22, 46 wieder Tagesschlüsse macht.

Die wichtige Rede Mt. C. 23 will Keim (S. 165 f. 170) gar in drei Reden zerstückeln: eine an das Volk (23, 2—7), eine an die Schüler (23, 8—12), eine an die Pharisäer (23, 13—33). Man sehe hier deutlich, dass Matthäus, wie sonst immer, so auch hier Verwandtes und dennoch nicht Zusammengehöriges unter dem halbwegs richtigen Titel „für Volk und Schüler“ verbunden hat. Vielleicht sieht man vielmehr deutlich, dass Keim es liebt, Zusammengehöriges auseinanderzu-

reissen. Da wir an befreundete Volkshaufen zu denken haben, ist es gar nicht so unmöglich, dass Jesus mitten in die Volksrede Mahnungen an die Schüler einlegte über ihren himmlischen Vater, ihre Brüderschaft, ihre Dienstbarkeit unter einander. Ebenso wenig ist es unmöglich, dass Jesus im gleichen Augenblick das Volk zu irgend welchem Gehorsam gegen die Inhaber des Stuhls Mose's, die Pharisäer und ihre Lehren und Gebote sollte ermahnt und diese dann durch einen wahren Vernichtungshagel der Anklagen gegen ihr Leben nicht nur, sondern gegen ihre Lehre sollte in den Staub geworfen haben [1]). Zwischen der vermeintlichen Volksrede und der Pharisäerrede muss Keim (S. 175) selbst einen sehr nahen Verband anerkennen, wesshalb es erklärlich sei, dass Matthäus das Ganze direct in Einen Zusammenhang stellte. Da wird man wohl um so weniger trennen dürfen, wie wenn Jesus hier anwesende Pharisäer angeredet hätte und nicht bloss das Volk (S. 169) und noch weiter ginge als in der Volksrede (S. 175). Für unächt erklärt Keim (S. 170. 182 f.) die Hinweisung auf das Schicksal der Gerechten und der Apostel Mt. 23, 34—36. Aber warum soll Jesus, welcher hier nach Art der Propheten im Namen Gottes spricht, nicht geredet haben können von den Gesandten des Christenthums, welche die Schriftgelehrten und Pharisäer kreuzigen, geisseln und verfolgen werden, damit schliesslich über sie, noch über das gegenwärtige Geschlecht komme alles vergossene gerechte Blut von Abel bis zu Zacharias [2]), von dem ersten bis zum letzten Buche der heil. Schrift?

1) Wenn Jesus Mt. 23, 3 das befreundete Volk und die Jünger ermahnt, alles, was die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen, zu thun und zu beobachten, nur nach ihren Werken sich nicht zu richten, so finde ich da mehr als die blosse Auskunft eines Arztes, welcher rettet, was zu retten ist, dem unreifen Volke, damit es nur nicht mit der Satzung auch das Gesetz verliere, die Gesetzeslehre der Pharisäer empfahl, wenn sie nur wirklich mit frommem hingebendem Sinne gethan würde (Keim S. 171 f.). Da haben wir vielmehr das rein innerjüdische Christenthum, welches mit der blossen Lehre der Schriftgelehrten noch nicht gebrochen hat.

2) Dem Sohn Jojada's (2 Chron. 24, 20), wie das Hebräer-Evg.

Dagegen wird man den Weheruf über das prophetenmörderische Jerusalem Mt. 23, 37—39, auch nach Keim's Vertheidigung (S. 185 f.), für einen Zusatz des heidenfreundlichen Evangelisten halten müssen. Unter Jerusalem versteht auch Keim nicht allein die Stadt, sondern das ganze, gleichgültig oder ungläubig gebliebene Israel. Da haben wir ja schon den Unglauben des ganzen jüdischen Volks, welcher auch durch 23, 39 nicht umgestossen wird. Und da 23, 38 allerdings zu lesen ist: *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος*[1]), und das Haus nach aller Wahrscheinlichkeit der Tempel, mindestens die heilige Stadt ist (vgl. Henoch 89, 36. 50. 90, 26. 29 f.), wird hier allerdings die Zerstörung Jerusalems bereits vorausgesetzt. Es genügt nicht, wenn Keim bloss das Haus, d. h. das ganze israelitische Gemeinwesen, welches in Jerusalem nur sein Centrum hatte, verlassen findet.

In ein merkwürdiges Schwanken kommt Keim (S. 189 f.) bei der grossen Zukunftsrede Mt. C. 24. 25. Die Vorhersagung der Zerstörung des Tempels 24, 3 soll man nicht für eine untergeschobene Weissagung erklären[2]). Aber eine gleiche Zuverlässigkeit wie diesem einzelnen Worte Jesu will Keim (S. 193 f.) der nachfolgenden grossen Zukunftsrede Jesu nicht nachrühmen. Diese Rede ist „im Ganzen und Grossen als eine Ursprünglichkeit aus dem Munde Jesu keineswegs zu

(p. 17, 11) noch richtig sagt, wogegen Mt. 23, 35 nicht glücklich den Sohn des Barachias (vgl. Sach. 1, 1) einführt, Keim (S. 184) noch an Zacharias den Sohn des Baruch denken will, welcher vor Ostern 68 mitten im Tempel gemordet wurde (Joseph. bell. iud. IV, 5, 4).

1) So Itala, beide Syrer, ℵCEFGHMSUVXΔ, wogegen die Auslassung von *ἔρημος* in BLff² gar nicht in Anschlag kommt.

2) Keim (S. 190, Anm. 4) ereifert sich ordentlich, dass das nicht bloss von mir (Z. f. w. Th. 1868, S. 134 f.), sondern auch von Pfleiderer (Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, S. 134 f.) geschehen ist: „Trotzdem, dass das Willkürliche dieser Annahme von mir selbst schon genügend (I, 47 f.) gezeigt worden, wiederholen sich, als wäre keine Einsprache geschehen, die leeren Wiederholungen." Die „wesentlich treue Erinnerung einer uralten Stephanos-Quelle", welche Keim (S. 191) in Apg. 6, 14 entdeckt, ist wahrlich nicht geeignet, seine Versicherung zu beglaubigen. Ein einzelnes Wort soll man aus der ganzen Rede als ächt herausnehmen!

betrachten" (S. 195). Reinigt man sie auch von den Alterationen und Einschiebseln, welche die einzelnen Evangelien in ganz sichtlicher Weise mehr oder weniger hereingebracht haben, so bleiben selbst gegen ihre Urgestalt, so weit sie herstellbar ist, bei aller Anerkennung grossartigster Anlage, die zwei Vorwürfe mangelnder Einheitlichkeit und mangelnder Wahrscheinlichkeit. Als das Entscheidendste nennt Keim (S. 196): „Die Rede bringt die genaueste Gliederung der Zeiten, die pünctlichste Aufzählung der grossen und kleinen Thatsachen der Zukunft, wahrhaftig also eine Ausrechnung der Termine und Tage bis zur Wiederkunft; aber sie schliesst auch mit vielen Warnungen vor dem jähen Ueberfall dieser Wiederkunft und mit dem merkwürdigen Bekenntniss, dass auch Er nicht Tag und Stunde wisse: eine Warnung, ein Bekenntniss, welches als solches die ganze haarscharfe Düftelei der Zukunft, dieses ganze Gebäude künstlicher Zukunftsrechnerei mit Einem Schlag über den Haufen wirft." Ein solcher Zukunftsredner soll Jesus nicht gewesen sein. Wir kommen hier vielmehr auf die „fliegende Apokalypse" (S. 201) eines Judenchristen auf der Neige apostolischer Zeiten, welcher wahrscheinlich im Frühjahr 68 für Christen und Juden die Offenbarungen, Rathschläge und Tröstungen Jesu aufs Papier brachte. Als ein fliegendes Blatt wird das Osterorakel Jesu in die Oeffentlichkeit gekommen sein. Möglich, dass es sachlich mit jenem Orakel zusammenfiel, welches die Christen Jerusalems vor dem Kriege zum Auszug aus der Stadt mahnte und zum Rückzug nach Pella in Peräa bewog (Euseb. KG. III, 5). Die ursprüngliche Gestalt soll kurz diese gewesen sein: 1) Mt. 24, 1—8 (V. 3 kürzer); 2) Mc. 13, 9. 11—13; 3) Mt. 24, 15. 16. 19—25; 4) Mt. 24, 29—36. 42—51. Nicht ohne alle Berechtigung soll der fliegende Apokalyptiker geradezu Jesu diese vergrösserte erweiterte Zukunft in den Mund gelegt haben. Man soll das Recht, ja die Aufgabe hehalten, Jesu selbst und seinem Ostern dasjenige in der grossen Rede zuzuschreiben, was sonst geschichtlich gut bezeugt ist, was seiner gesicherten Denk- und Redeweise glücklich entspricht, und was der

Lage angemessen ist, in welcher er redete u. s. w. Nach dieser Richtschnur will Keim (S. 202) vor allem die zwei Hauptbilder des Tableau's, die Zerstörung, nicht Entweihung des Tempels und die Wiederkunft des Messias als des Volkserlösers nach dem Gottesgericht über den Thurm und die Thurmherren im Allgemeinen der Production Jesu zuerkennen, sogar in der bestimmten Formel von der Wiederkunft noch in diesem Geschlecht, von der Rettung der Nation mitten in ihrem Untergang und von der Aussendung der Engel durch den Menschensohn altbekannte ächte Gesichtspuncte und Ausdrücke Jesu willkommen heissen u. s. w. Diese kleine Apokalypse soll kaum ein Vierteljahr lang selbständig bestanden haben, weil sie schon im Sommer 68 von dem Evangelisten einverleibt ward (S. 201). Kurzlebig ist sie vielleicht auch als neueste Entdeckung.

Einen Theil der Zukunftsrede Jesu verlegt Keim vom Oelberge geradezu nach Bethanien, auf den 13. April. Dahin rechnet er nämlich ausser Luc. 17, 22—37 noch Mt. 24, 17. 18. 26—28. 37—41. Mc. 13, 15. 16. Luc. 21, 21 (S. 209, Anm. 3). Hier schliesst Keim (S. 212 f.) auch das Gleichniss Mt. 25, 14—30 von den anvertrauten Talenten an, dessen Ursprünglichkeit in dem kanonischen Texte er gegen das Hebräer-Evg. (p. 17, 12 sq.) aufrecht zu erhalten sucht. Man bedenke aber nur, was er gegen dieses einwendet: „Ist es denn wahrscheinlicher, dass Jesus in ²/₃ seiner Knechte statt in ¹/₃ sich täuscht? dass er solche Liederlichkeit, in C. 24 nur als Möglichkeit gesetzt, als wahrscheinlich voraussetzt? Sieht es endlich halbwegs vernünftig aus, dass der faule Jude von Jesu nur getadelt, und sieht es nicht ganz bornirt und fanatisch jüdisch aus, dass nur der Heide bestraft wird"? Ich fasse den Herrn des Gleichnisses nach seinem ursprünglichen Sinne eben nicht als Jesum, sondern als Gott selbst, welcher der jüdischen und der heidnischen Menschheit Talente anvertraut und zuletzt abfordert. Da ist es genug, wenn er nur in dem ersten von den drei möglichen Fällen, der Vermehrung, blossen Erhaltung und der Vergeudung, welche letzte nicht fehlen

darf, völlig befriedigt wird[1]). In dem Schluss dieser Zukunftsrede Mt. 25, 31—46 stimmt Keim (S. 216 f.) übrigens ganz mit mir überein, da er wenigstens hier den heidenfreundlichen Ueberarbeiter unumwunden anerkennt.

Diesen heidenfreundlichen Ueberarbeiter, welcher niemand anders als der Evangelist selbst ist, wird man denn wohl auch in der Salbung Jesu zu Bethanien Mt. 26, 6—13 erkennen dürfen, obwohl Keim (S. 220 f.) widerspricht. Gehören der Blutrath 26, 3. 4 und das Anerbieten des Judas zum Verrath 26, 14—16, zwischen welche Erzählungen die Salbung eingeschoben ist, nicht unzertrennlich zusammen? Wenn Judas (26, 14) zu den Hochpriestern geht, so muss man doch an die Versammlung der Hochpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten (26, 3) denken. Und wird nicht 26, 13, ganz abweichend von der Grundschrift (10, 5. 6. 23. 15, 24. 19, 28. 23, 3 f.), die Verkündigung des Evangelium in der ganzen Welt (vgl. 24, 14) schon vorausgesetzt? Das Eigenthümliche dieses Worts muss Keim selbst auf seine Weise anerkennen, da er es (S. 224) für das einzige ganz zuverlässige Wort der letzten Zeit über die Weltbahn, welche Jesus sich und seiner Sache geöffnet sieht, erklärt. Nur täuscht er sich darin, dass er hier noch einen Unterschied von Mt. 8, 11. 12 finden will, wo Jesus bloss drohweise statt der Juden die Heiden kommen sehe.

---

1) Keim (S. 213) sagt hier auch: „Zudem ist das Hebr.-Ev. das jüngere Evangelium," Es ist lehrreich, den Beweis für diese Behauptung, welchen er I, S. IX gegeben haben will, beizusetzen: „Im Ganzen bleibe ich hart und steif bei meinen Resultaten, bin nicht im Stand, im Hebräer-Evangelium, dessen Lob Hilgenfeld jetzt noch lauter verkündigt, den „archimed'schen Punct" und die „Wurzel" aller Evangelien zu erkennen, und glaube auch bei Andern der buchstäblich an einem Haar hängenden Taborfahrt, dem im Haar kratzenden Reichen, sowie dem Maurer mit der verdorrten Hand, der das Betteln unanständig findet, nur den Eindruck jugendlich komischer Originalität versprechen zu dürfen. Vielleicht wird mir die Zeit, diese Fragen noch im Einzelnen zu verhören." Das ist die ganze Beweisführung, auf welche Keim sich auch II, S. 464, wie bei einer ausgemachten Sache, beruft.

Von unbegründetem Wiederspruch gegen die neuere Evangelien-Kritik zeugt noch die Behauptung Keim's (S. 258 Anm. 2), dass Lucas bei dem letzten Mahle Jesu keineswegs schon zwischen dem jüdischen Pascha und der christlichen Feier trenne. Woher denn bei Lucas zweimal (22, 17. 20) der Kelch? Woher bei Lucas (22, 18) jenes Schlusswort des ganzen Mahls schon vor der ächt christlichen Darreichung des Brods und des Weins (22, 19. 20)?

Es thut mir leid, Hrn. D. Keim, dessen Fleiss und Gründlichkeit ich nach wie vor anerkenne, so vielfach widersprechen zu müssen. Das musste der Sache wegen geschehen. Denn jedes „Leben Jesu", welches nicht auf eine sichere Einsicht in das älteste Evangelium gebaut ist, muss mehr oder weniger irre führen. Der Keim'schen „Geschichte Jesu von Nazara" will ich ihre Vorzüge, namentlich die Ablehnung der Marcus-Hypothese und das Absehen von den spätern Evangelien des Lucas und des Johannes, gar nicht abstreiten, aber auch nicht offenbare Irrthümer über das Matthäus-Evangelium hingehen lassen.

XI.

Ueber Verfasser und Empfänger des 2. und 3. Johannes-Briefes,

von **W. C. Coenen**, past. emer. in Jüchen,
(bei Gladbach im Regierungsbezirk Düsseldorf.)

Der heisse Kampf, der schon seit einer Reihe von Jahren über die Authentie der johanneischen Schriften entbrannt ist, hat sich hauptsächlich um das Evangelium gedreht, und die beiden kleinen Episteln sind fast gar nicht in Erwägung gezogen worden. Doch wird kaum ernstlich in Abrede gestellt, dass auch die 2 kleinen Briefe dem Verfasser der grössern Epistel zugeschrieben werden dürften. Sie sind von denselben Kirchenvätern, Clemens v. Alexandrien und Irenäus empfohlen, auf deren Zeugniss zuerst und zumeist die Tradition

der Kirche auch für die grössern Schriften des Johannes beruht. Dass Eusebius sie zu den Antilegomenen zählt, ging wahrscheinlich nur aus Rücksicht auf die Zweifel des Origenes hervor, dessen Lehrer Clemens, sowie sein Schüler Dionysius v. Alex. sie doch als ächte Schriften annahmen und gebrauchten. — Wer aber ist der Verfasser der 2 kleinen Briefe? und an wen sind sie gerichtet? Der 3. Brief beginnt: Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ. Also an einen nicht näher bezeichneten Cajus ist er gerichtet. Absehend von allen, im N. Test. diesen Namen tragenden Männern, wird gewöhnlich gesagt, man habe sich dabei einen sonst unbekannten Mann in der Nähe von Ephesus zu denken, an den der Apostel Johannes kurz vor einer Inspections-Reise schreibe, um dessen bekannte löbliche Gastfreundschaft für reisende Christen auch für sich in Anspruch zu nehmen. Aber wenngleich der Schreiber seine baldige Hinüberkunft zu Cajus am Schlusse des Briefleins meldet: so scheint doch dazu, um blos seine Gastfreundschaft zu gewinnen, eine captatio benevolentiae, wie sie V. 5—8 sich findet, zu hoch gegriffen. Anders ist dies, wenn wir zu der schon in frühern Zeiten aufgestellten Vermuthung zurückkehren: unter diesem Cajus sei der Röm. 16, 23 und 1 Cor. 1, 14 von Paulus genannte Cajus in Korinth zu denken. 1 Cor. 1, 14 nennt Paulus denselben unter den Wenigen der Gemeinde, die er selbst getauft hatte; und Röm. 16, 23 lobt er ihn als seinen und der ganzen Gemeinde Wirth. Paulus lebte in Korinth hauptsächlich von seiner Hände Arbeit (2 Cor. 11, 9). Doch scheint er die Gastfreundschaft des Cajus insoweit gebraucht zu haben, dass er bei demselben Wohnung nahm, und auch die ganze Gemeinde in des Mannes Behausung zusammen kam; sowie auch seine Gehülfen, Titus, Timotheus u. A., als sie aus Macedonien kamen, wahrscheinlich dort einkehrten. Wie gut passt das zu dem Lob, das dem Cajus hier gespendet wird (Mein Lieber, du thust treulich an den Brüdern und Gästen, die u. s. w. Denn um seinetwillen sind sie ausgezogen und haben von den Heiden nichts genommen. So sollen wir nun solche u. s. w)..

Wenn dann der Verfasser Vs. 9 fortfährt: „ich habe der Gemeinde geschrieben,“ so kann doch wohl die Frage nicht sein, welche Gemeinde das sein wird. Cajus konnte dabei an keine andere denken, als an die, worin er lebte und zu der er gehörte; das wäre also die korinthische. Wo ist denn nun ein solcher Brief an diese Gemeinde? Soll derselbe verloren gegangen sein, und daneben ein anderes Briefchen an einen Privatmann, worin von jenem gesprochen und also, so lange er existirte, darauf hingewiesen ward, sich erhalten haben? Aber der bezeichnete Brief an die Gemeinde ist kein anderer, als unser 2. johanneischer, dessen Eröffnungsworte „an die (oder an eine) christliche Gemeinde“ lauten. Wie der Schreiber seinen Namen nicht sagt, sondern sich nur *ὁ πρεσβύτερος* nennt: so nennt er auch den Namen der Gemeinde nicht, sondern spricht nur zu einer *ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς*, zu einer Gemeinde und deren Gliedern. Und wie er darunter die korinthische will verstanden wissen, so sollen wohl unter den Worten Vs. 13: „es grüssen dich die Kinder deiner christlichen Schwester,“ die Genossen der ephesinischen Gemeinde angedeutet werden. Es braucht nicht auffallend zu sein, dass im 3. Briefe für „Gemeinde“ dreimal das Wort „*ἐκκλησία*“ gebraucht wird, in der Ueberschrift des 2. Briefes aber *Κυρία*; da das letztere ein mehr ehrendes, concretes, personificirendes Wort und Name ist, und auch wir ja es noch immer so machen bei Ueberschriften in Briefen, dass wir da die volle ehrende Titulatur gebrauchen. — Schauen wir nun in dieses Briefchen, sowie in dasjenige an Cajus, ob die Aussagen darin über die Gemeinde und die kurzen Zeichnungen ihres Zustandes zusammen stimmen mit der Gestalt der korinthischen Gemeinde zu Pauli Zeit, wie sie in beiden Briefen desselben klar hervor tritt. Die Spaltungen, die groben Verirrungen in Lehre und Leben, die argen Widersacher des Apostels Paulus in der korinthischen Gemeinde treten in dessen beiden Briefen an dieselbe klar gezeichnet hell an den Tag. Und haben wir nicht auch in unserm Briefchen bestimmte Aussprüche darüber? 2. Brief Vs. 7: Viele Verführer sind in

die Welt gekommen. Vs. 8: Sehet euch vor, dass wir nicht verlieren, was wir erarbeitet haben. Vs. 9: Wer übertritt und bleibet nicht in der Lehre Christi, der hat keinen Gott. Und in dem 3. Brief Vs. 9 und 10: Diotrephes, der unter ihnen will hochgehalten sein, nimmt uns nicht an; darum, wenn ich komme, will ich ihn erinnern seiner Werke, die er thut, und plaudert mit bösen Worten wider uns u. s. w. Hier wird angespielt auf den Hochmuth und Wissensdünkel der korinthischen Partheihäupter, sowie auch auf die sittlichen Verirrungen in der Gemeinde. Daneben wird aber auch das Gute in der Gemeinde anerkannt und werden die bessern Elemente darin gelobt. 2. Brief Vs. 4: Ich bin erfreut, dass ich gefunden habe unter deinen Kindern, die in der Wahrheit wandeln. 3. Brief Vs. 3 und 4: Ich bin sehr erfreut, da die Brüder kamen und zeugten u. s. w. Ich kabe keine grössere Freude, denn die, dass ich höre meine Kinder in der Wahrheit wandeln. Vs. 12: Demetrius hat Zeugniss von Jedermann und von der Wahrheit selbst u. s. w. Wie denn ja auch Paulus bei all seinem Schmerz über das Böse, das in der korinth. Gemeinde eingerissen war, doch auch Freunde und Anhänger darin hatte, auf die er mit Wohlgefallen und Freude hinblickte (1 Cor. 1 Vs. 4—9. — 1 Cor. 16 Vs. 15—18. — 2 Cor. 6 Vs. 11—13. — 2 Cor. 11 Vs. 11.).

Wer aber hat denn nun diese 2 Briefchen geschrieben, die wir unter dem Namen des 2. und 3. johanneischen besitzen? Der Verfasser derselben hat nicht nur den Zustand der korinthischen Gemeinde zu der Zeit, als Paulus seine beiden Episteln an sie erliess, sondern auch wohl diese Schreiben selbst gekannt. Nun beachte man die merkwürdige Stelle 11, 4: Denn so, der da zu euch kommt, einen andern Jesum predigte, den wir nicht u. s. w. In Beziehung hierauf und auf 2 Kor. 11, 5. 12, 11 sagt Holtzmann: „Zweimal wiederholt Paulus, dass er in Allem, was wirklich Anspruch auf Achtung hat, glaube in nichts zurück zu stehen hinter den übergrossen Aposteln. In den Letztern hat die Auslegung sowohl der Kirchenväter als der altprotestantischen Rechtgläubig-

keit mit Recht eine ironische Bezeichnung derselben Persönlichkeiten gesehen, welche im Galaterbriefe „das Ansehen haben, etwas Grosses zu sein," also vor Allem der sogenannten Säulenapostel. Aus ihrer Mitte muss auch der Ungenannte sein, der im Hintergrunde steht, wenn Paulus von Einem redet, der da kommt, aber, auch wenn er kommt, keinen andern Jesum mitbringen wird. Es lag somit in der Absicht der Gegner, einen der Zwölfapostel nach Korinth zu bringen, um dort selbst die Verwirrung zu schlichten und die Gemeindeangelegenheiten in die Hand zu nehmen." — Setzen wir jetzt damit in Verbindung 3. Brief Vs. 10, und den Schluss unserer Briefchen. Dort wird ein baldiges Hinkommen des Schreibers zu mündlicher Besprechung angekündigt. Ist nun die Gemeinde die korinthische, und Cajus der korinthische: so drängt sich uns die Vermuthung auf, der Schreiber dieser Briefchen, sei es wirklich der Apostel Johannes oder sei es ein Anderer, stelle sich als denjenigen Säulenapostel dar, mit dessen Kommen dem Apostel Paulus von seinen Gegnern gedroht worden ist. Sollte es wirklich der Apostel Johannes sein, der dieses geschrieben und sich so in Korinth bei der Gemeinde und bei Cajus angekündigt hätte? Aber von einer Anwesenheit des Ap. Johannes in Korinth oder auch nur von einer vorübergehenden Absicht dahin zu reisen, ist nirgendwo die geringste Andeutung. Und auf welchem Standpuncte steht der Ap. Johannes in der Apokalypse, die so sicher als irgend ein kanonisches Buch durch die Tradition bezeugt ist, und verfasst im J. 68—69? Es ist noch der judenchristliche. Sein Messias ist der jüdische; und den Kern des eigentlichen Gottesvolkes bilden die Erwählten aus den 12 Geschlechtern Israels, zu denen die bekehrten Heiden nur als Hintersassen treten, als plebejischer Anhang jenes aristokratischen Stammes. Ueber die paulinischen Gemeinden Kleinasiens hält er eine strenge Rundschau, und diejenigen Glieder darin, die sich weder an die mosaischen Ehegesetze noch an das Verbot des Götzenopferfleisches binden wollen, also die freier denkenden Christen

der paulinischen Richtung werden strenge gerichtet und verworfen. Dagegen athmet auch in unseren beiden kleinen Briefen jener johanneische Hauch der Liebe und des Friedens, von dem de Wette spricht; kein Anklang an das alttestam. Gesetz findet sich darin, sondern geredet wird nur von dem Einen Gebote der Liebe, das da von Anfang ist, und gepriesen werden, die um des Herrn Namens willen ausgezogen sind zu den Heiden; gelobt wird Cajus, der treue Schüler und Gastfreund des Paulus, und ihm bezeugt, dass er wandele in der Wahrheit. Der Schreiber ist weit hinaus über die beschränkten Anschauungen des Apokalyptikers, und tritt in der Auffassung des Gesetzes und dem Universalismus des Christenthums ganz auf paulinische Seite. Unmöglich kann also Johannes, der im J. 68 die Offenbarung verfasste, gegen das J. 60 diese Briefchen geschrieben haben.

Fassen wir aber jetzt nochmals die Gegner genauer in's Auge, die hier mit einigen Zügen gezeichnet sind, die Verführer, vor denen gewarnt wird — freilich auch auf strenge Weise 2. Brief Vs. 10 u. 11 —: so finden wir, dass es allerdings zwar die geschichtlich korinthischen zu Pauli Zeit sein sollen; aber hinter denselben thut sich wieder der Horizont der Mitte des 2. Jahrhunderts auf, der auch im 1. Briefe und im Evang. den Hintergrund bildet, wie die kritische Schule nachgewiesen hat. Die Doketen lassen sich doch auch hier im 2. Brief Vs. 7 nicht verkennen; und der im 3. Brief Vs. 9 vorkommende, wohl wahrscheinlich fingirte Name des hochmüthigen Diotrephes (Gottgenährter) scheint eine ironische Anspielung auf dieselben und eine Zusammenfassung aller Gnostiker mit ihrer Aeonenlehre zu sein. Und somit kämen wir denn mit der Untersuchung über unsere Briefchen da an, wo die Tübinger Schule mit ihrer klaren und scharfen Kritik des 4. Evangeliums angelangt ist. „Es ist jetzt nachgewiesen, — so zuversichtlich spricht Zeller, einer der hervorragendsten Vertreter jener Schule, — und trotz aller der Einreden, die natürlich nie ganz verstummen werden, zum gesicherten wissenschaftlichen Ergebniss erhoben, dass die Aechtheit des 4. Evang. jeder zu-

verlässigen Grundlage entbehrt.“ Und dann die gewichtigsten Gründe für diese Behauptung noch einmal kurz zusammen fassend, sagt er schliesslich: nachgewiesen ist, „dass dies ganze Evangelium eine freie, von einer dogmatischen Grundidee getragene Schöpfung ist; dass sein theologischer Gesichtskreis weit über die Entwickelungsstufe des 1. Jahrhunderts hinaus liegt, dass es die Gnosis, den Montanismus, die Passahfrage unverkennbar berücksichtigt und dadurch, wie durch seinen ganzen Standpunct, auf die Mitte des 2. Jahrhunderts als seine Abfassungszeit hinweist.“ Und es will uns bedünken, dass diese Ansicht von der grossen Mehrzahl der unbefangenen und überhaupt urtheilsfähigen Forscher getheilt werde. — Auch von unsern 2 Briefchen, wie klein sie sind, lässt sich sagen, dass ihr Gesichtskreis, sowie der Odem, der in ihnen haucht, über die Entwickelung des 1. Jahrhunderts hinaus zu liegen scheint; dass sie wenigstens die Gnostiker berücksichtigen und hiermit, sowie durch ihren ganzen freiern Standpunct auf die Mitte des 2. Jahrhunderts hindeuten.

Was aber bewog, wenn es sich so verhält, den grossen Unbekannten des 2. Jahrhunderts dazu, nach dem inhaltschweren und folgenreichen Werke des 4. Evangeliums und nach dem 1. Briefe mit seinen schönen Gedanken auch noch diese zwei, daneben doch unbedeutenden kleinen Briefe in die Welt zu schicken? Vielleicht haben sie eine conciliatorische Tendenz; neben der Warnung vor den Doketen und dem Zeugniss wider sie, will der Schreiber alle andern Richtungen in der Kirche versöhnen und in Frieden zusammen fassen, indem er Parthei nimmt gegen die Widersacher des Paulus in Korinth, und den Paulinismus selbst in die neue, schöne und höhere Einheit der Kirche mit hinauf ziehen will. Doch kann diese Absicht nicht als letzte und tiefste bei ihrer Abfassung zu Grunde gelegen haben; dazu sind sie schon zu kurz und gehen nicht genug in die paulinischen Ideen ein. In seiner Kritik über das 4. Evangelium sagt Zeller: „Der Verfasser dieses Buches will unverkennbar seinen Inhalt als das ächte johanneische Evangelium betrachtet wissen,

aber dass er selbst der Apostel Johannes sei, sagt er nirgends; es scheint ihm ganz lieb zu sein, wenn man ihn dafür hält, aber er wagt es nicht ausdrücklich zu behaupten.“ Verhält es sich nicht eben so mit unsern Briefchen? Der Schreiber möchte auch gern für den Apostel Johannes genommen sein, obgleich er sich nur versteckt andeutet unter dem Namen *ὁ πρεσβύτερος*. Dass er auch unter diesem Worte als der Apostel gelten konnte, war an sich möglich (1 Petri 5 Vs. 1). Dass er aber mehr als ein gewöhnlicher Presbyter sein wollte, wird angedeutet durch den ganzen Ton der kleinen Schreiben, der ein väterlicher, ermahnender, ja auch befehlender ist. — Es ist dem grossen Ungenannten und Unbekannten also vor allen Dingen darum zu thun, dass sein Evangelium als das ächte johanneische aufgenommen werde und Eingang finde in der Welt. Dazu können und sollen die Briefe, und besonders die beiden kleinen, sonst an und für sich ziemlich unbedeutenden hauptsächlich mitwirken, indem sie durch Inhalt und Schreibart offenbar als denselbigen Verfasser mit dem Evangelium und dem 1. Briefe habend sich darstellen, und doch dabei zugleich auch in die wirklich historische paulinisch-johanneische Zeit zurückführen.

XII.

Theophilus ad Autolycum II, 6 p. 62 Otto,

berichtigt

von

Dr. **Moriz Schmidt**, Prof. in Jena.

Der Text dieses Autors bedarf auch noch nach der Ausgabe v. J. 1861 an nicht wenigen Stellen der Nachbesserung. Für heute will ich mich jedoch begnügen eine Stelle zu be-

sprechen, an welcher wir ohne radicale Mittel nicht durchkommen, obwohl Otto in seinen Anmerkungen auch nicht den leisesten Verdacht gegen die Integrität des überlieferten Textes geäussert hat. Ich meine den Schluss von II, 6 und den Anfang von II, 7. Hier herrscht hinter den Worten *Γιγάντων πληθύν* die heilloseste Verwirrung. Was haben 1) die ägyptischen *δαίμονες*, von denen Apollonides Horapios gehandelt hatte, mit Hesiod zu thun, gegen dessen Theogonie Theophilus polemisirt; 2) wie kommt Theophilus dazu, von den Aegyptern, mit den Worten *τί δέ μοι λέγειν - ἐτραγῴδησαν* auf die hellenische Mythologie ganz im Allgemeinen, ohne einen Dichter oder Prosaiker im Besondern anzugreifen, zurückzuspringen? 3) auf wen haben wir *οὗτοι* S. 64 zu beziehen? doch nicht auf die Götter oder *Διὸς παῖδες*? 4) Sieht die ungenau citirte Stelle aus Aristophanes Vögeln V. 694 nicht eher danach aus, als habe sie entweder ursprünglich mehr in der Nähe des Hesiod gestanden, oder sei durch die hesiodeische *Νύξ* herbeigezogen worden? Endlich 5) wie schliesst das Citat aus Satyros über die Abstammung der aegyptischen Königsfamilie wieder an Aristophanes an, der übrigens nur citirt, aber nicht widerlegt wird? Es ist kaum denkbar, dass ein Ausleger ruhig über *ἀλλὰ καὶ Σάτυρος*, die ungeschickteste Anknüpfung von der Welt, hinweglesen konnte, ohne zu fühlen, dass das ganze so eingeführte Citat nur dann Sinn haben kann, wenn es sich äusserlich da anschliesst, wo von den Aegyptern nach dem Zeugniss eines andern *συγγραφεύς* die Rede war, d. h. wenn es nicht auf die Erwähnung des Aristophanes, sondern die des Apollonides folgt. Hieraus ergiebt sich, dass wir, um einigermassen Ordnung zu schaffen, zunächst die Worte *Ἀριστοφάνης δέ . . . ᾠόν* herauszuschälen, und uns für die Worte *τῶν τε κατὰ Αἴγυπτον — βασιλέων αὐτῶν* nach einen passenderen Platze umzusehen haben. Lassen wir uns dabei von dem Genetiv leiten, so führt uns S. 64 *περὶ* auf den richtigen Weg: " *περὶ τῶν τοῦ Διὸς παίδων ὁπόσα οἱ συγγραφεῖς ἐτραγῴδησαν, (περί τε τῶν κατ' Αἴγυπτον δαιμόνων ἢ ματαίων ἀνθρώπων ὡς* [?] *μέμνηται Ἀπολλωνίδης . . . βασιλέων αὐτῶν).*

Καὶ ὅτι ουτοι ἄνθρωποι καὶ οὐ θεοὶ ἐγεννήθησαν τὸ γένος αὐτῶν αὐτοὶ καταλέγουσιν. Ἀλλὰ καὶ Σάτυρος κτλ. Otto hatte *ἡμιθέων* für *ματαίων ἀνθρώπων* schreiben wollen. Das war, wie jetzt einleuchtet, ein Missgriff. Denn das *ἢ* vorher bedeutet ‚oder richtiger gesagt' und ist ein aut corrigentis, oder unterscheidet einfach zwischen den bekannten Thiergöttern der Aegypter und ihren apotheosirten Königen. Die *οὗτοι* sind jedesfalls die *βασιλεῖς* der Aegypter, welche auch zu *αὐτοί* zu verstehen sind. Nun ist auch die Beziehung von *ἀλλὰ καὶ* völlig klar: nicht blos die Könige der Aegypter selbst geben ihre Geschlechtstafeln so an, dass man daraus ihren menschlichen, nicht göttlichen Ursprung erkennen kann, sondern Theophilus kann auch zur Stütze seiner Behauptung das Zeugniss des Satyrus anführen, der die Sache ganz ausführlich behandelt. Apollonides und Satyrus sind *συγγραφεῖς*. Die Berufung auf sie ist nun durch keine Widerlegung von Dichtern mehr unterbrochen. Mit diesen musste Theophilus fertig sein, ehe er die Worte *τί δέ μοι λέγειν* schrieb. Wenn also die Stelle aus Aristophanes überhaupt von ihm beigezogen wurde, musste sie auf *Γιγάντων πληθὺν* folgen. Befremdlich bleibt aber dabei, dass die Worte *Ἀριστοφάνης δε — ὠόν* so kahl und abgerissen dastehen, und auch den Worten *εἰπὼν γὰρ — πληθὺν* der rechte Abschluss fehlt. Lücke und Satzverschiebung werden hier, wie oft, Hand in Hand gegangen sein.

Anzeigen.

Cheyne, T. K. the book of Isaiah chronologically arranged an amended version with historical and critical introductions and explanatory notes. London 1870, XXXII u. 241 S.

Das vorliegende Werk ist ein erfreuliches Zeichen von dem in England sich immer mehr Bahn brechenden Bestreben, die Früchte deutscher Forschung auf dem Gebiete der biblischen Kritik und Exegese sich anzueignen und in die Bewegung der Wissenschaft nach dieser Seite hin mit einzugreifen. Hr. Cheyne kündigt dasselbe an als Bruchstück einer grösseren Arbeit, zu dessen Veröffentlichung ihn das in seinem Vaterlande vorliegende Bedürf-

niss nach compendiarischer Mittheilung der für das Verständniss der bedeutendsten Bücher des A. T's. wichtigsten wissenschaftlichem Resultate drängte.

Es war also nicht seine Absicht, ein ausschliesslich wissenschaftliches Werk zu schreiben, sondern vielmehr die englischen Theologen mit dem Ertrage deutscher wissenschaftlicher Forschung über den Profeten Jesaja bekannt zu machen. Dem Commentar geht eine Einleitung voraus, welche in 8 Abschnitten die wichtigsten allgemeinen Fragen behandelt: und zwar so, dass man sagen kann, die hauptsächlichsten Puncte sind kurz und klar dargelegt und im Wesentlichen im Anschluss an die Arbeiten deutscher Gelehrter namentlich Ewald's behandelt worden. —

Im ersten Abschnitt bringt der Verf. bei, was wir über die Person des Profeten und seine geschichtliche Stellung wissen. Mit Recht macht er hier darauf aufmerksam, wie bei Jesaja eine hohe profetische Begabung mit der feinsten und sorgfältigsten geistigen Ausbildung vereint war, und bemüht sich die Spuren von einem Studium des Profeten in einigen Anklängen aufzusuchen, die sich bei ihm an frühere Profetien vorfinden.

Nur scheint er uns darin zu weit zu gehen und sich nicht ganz im Einklange mit seinen eignen Behauptungen zu befinden, wenn er S. X ausführt, dass Jesaja „das Wesentlichste seiner Lehre" dem Joel, Amos und Hosea verdanke, und dabei doch nach Ewald die eigenthümliche Bedeutung des Profeten darin findet, dass er zuerst den Gedanken des persönlichen Messias und einer brüderlichen Vereinigung aller Völker unter dem Scepter desselben ausgesprochen habe. Es ruhte ja freilich das profetische Wirken des Jesaja auf diesen Vorgängern, aber das Wesentlichste an demselben war doch jedenfalls etwas Originales. —

Das 2. Capitel der Einleitung behandelt die Schriften Jesaja's im Wesentlichen auch nach Ewald's Vorgange. Eigenthümlich aber ist dem Vf. der Versuch (p. XIII), die einschaltende und vervollständigende Thätigkeit der Schüler des Profeten näher zu bestimmen. Ihnen schreibt er die Einschiebung von Orakeln über auswärtige Völker aus späterer Zeit zu, die in die ursprünglich kurze Sammlung von ihnen eingefügt seien; so hätten sie wahrscheinlich das Stück C. 10, 5—12, 6 als Seitenstück neben C. 9, 8—10, 4 gestellt. — Die zum Schluss vom Vf. erwähnte Ansicht Hitzig's, der Jesaja zum Dichter von Psalm 46—48 machen will, kann sich ja auf manche Gleichheiten in Gedanken und Ausdruck stützen, doch sind dieselben ebenso gut aus der Einwirkung des Profeten auf seine Zeitgenossen zu erklären. — Im 3. Capitel giebt der Vf. einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Kritik der jesajanischen Schriften, um mit dem 4. in den gegenwärtigen Stand der Frage einzutreten. Er stellt hier zunächst die Gründe zusammen, welche für die Einheit des Verfassers der ganzen Orakelsammlung beigebracht werden. Er giebt eine durch Schärfe und Bestimmtheit sich auszeichnende Darlegung und Widerlegung derselben. Er beleuchtet zunächst die Theorie von den angeblich durch den ganzen Jesaja sich hindurchziehenden Weissagungen der Befreiung aus dem Exil und zeigt die Künstlichkeit und Unwahrscheinlichkeit derselben, geht sodann über zur Besprechung der jesajanischen Phrasen, die im 2. Theil vorkommen, und stellt ihnen die unjesajanischen gegenüber, bespricht darauf die aus dem älteren Jesaja wiederkehrenden Parthieen, die er als Entlehnungen charackterisirt, wie sie ähnlich auch bei Jesaja selbst sich finden, und erläutert dies durch eine aufgestellte Tabelle. Endlich würdigt er den Werth der Tradition in dieser Frage. — Im 5. Capitel sind alsdann die Gegengründe gegen die jesajanische Abfassung des 2. Theils beigebracht: zuerst die bekannten historischen in guter Ordnung und Formulirung, darauf die, welche in dem abweichenden profetischen Gedanken

von dem Knechte Gottes liegen, im Gegensatze zu dem messianischen Könige des ächten Jesaja und in der Loslösung der messianischen Hoffnung und Aussicht vom eigentlich palästinischen Boden. — Cap. 6 der Einl. behandelt demnächst die Frage: „wie kam es, dass die babylonischen Weissagungen in das Buch Jesaja aufgenommen wurden", welche dahin beantwortet wird, dass die unächten Stücke des ersten Theiles dadurch vor dem Untergange geschützt werden sollten. Man habe sie alsdann nach sachlichen Motiven eingeordnet: C. 13—14, 23. 21, 1—10 seien unter die Weissagungen über auswärtige Völker gestellt, C. 35 sei wegen seines versöhnenden Abschlusses an das Ende gebracht. In Bezug auf C. 40—66 schliesst sich der Vf. an die Eichhorn'sche Hypothese an, nach welcher der rein äusserliche Grund bestimmend war, das Buch Jesaja an Umfang dem Jeremias und Ezechiel und den 12 kleinen Profeten gleich zu machen. — In Capitel VII beschäftigt sich der Vf. mit dem Einwurf: nach welchem eine solche profetische Erhebung wie sie C. 40 ff. zeigen in einer Periode so tiefen nationalen Unglücks unwahrscheinlich gewesen sein soll. Er weist darauf hin, dass die gewaltigen Bewegungen in den asiatischen Reichen die profetische Betrachtung auf's Neue angeregt hätten, und dass andrerseits auch die späteren Psalmen, die der Zeit des Exils angehören, einen ähnlichen Schwung begeisterter Hoffnung zeigten. — Im Folgenden giebt dann der Vf. eine Charakteristik der 5 exilischen Profeten, deren Stücke dem Jesaja einverleibt sind, ihre Verschiedenheit sowie ihr gemeinsames Gepräge gut beleuchtend, und schliesst mit einer Ewald entlehnten Schilderung des Stils von Pseudojesaja. — Das letzte Capitel behandelt den Zustand des jesajanischen Textes. In den Emendationen hat sich der Vf. an Ewald oder andere Kritiker sowie an die alten Uebersetzungen angelehnt. Falls wir ihn nicht missverstanden haben, scheint er in seinem Urtheil über den Werth der letzteren etwas zu schwanken, insofern er anfänglich sagt: er habe sich so viel als möglich auf ihre Autorität gestützt und hernach diese Autorität als eine wenig zuverlässige darstellt (s. p. XXIX) Gehen wir nun zur Besprechung der Arbeit selbst über und fassen wir zunächst die ächten Theile des profetischen Buchs ins Auge. —

Die chronologische Anordnung, welcher der Vf. hier folgt, ist fast ganz die von Ewald. — Die ächten Theile der unter Jesaja's Namen zusammengestellten Weissagungen zerfallen dem Vf. in 11 Abschnitte, die ebenfalls ungefähr der Ewald'schen Eintheilung entsprechen. Der I. Abschnitt überschrieben „Ausblicke in die Regierung des Ahas" umfasst die von Ewald als „älteste Schrift Jesaja's bezeichneten Capitel: 2, 1—5, 25. 9, 7 (Cheyne: V. 8)—10, 4 und 5, 26—30. Nur darin weicht der Vf. von Ewald ab, dass er die Weissagung über Syrien und Ephraim C. 17, 1—11 als Anhang dieser Gruppe der Weissagungen beifügt und ebenfalls der Regierung des Ahas zuschreibt, wie uns scheint mit Recht, da wir im Grunde hier dieselbe Lage der Dinge haben wie C. 5, 26 ff. und somit keine Veranlassung vorliegt dies Stück der Zeit des Hiskia zuzuweisen. — Abschnitt II: „Imanuel und der syrische Einfall" ist gleich Ewald's 2. Schrift Jesaja's C. 6, 1—9, 7. (6). — Abschnitt III: „Weissagungen beim Regierungsantritt des Hiskia" C. 1. 14, 28—32. 15. 16 21, 11—17 entspricht dem von Ewald als 3. Schrift Jesaja's bezeichneten Complex von Weissagungen. — Abschnitt IV: „Ankündigungen des Einfalls" C. 22 ist die Ewald'sche 4. Schrift Jesaja's, deren Eintheilung a) das Schauthal V. 1—14 und b) Shebna ebenfalls ganz der Ewald's entspricht. — Abschnitt V: Tyrus C. 23 ist von Ewald mit zur 4. Schrift gezogen. — Abschnitt VI: „wachsende Ahnung des Einfalls C. 28—33 ist Ewald's 5. Schrift Jesaja's: zerlegt in folgende Theile: a) die Spötter und ihr Schicksal C. 28 vgl. Ewald Jesaja 2. Ausg. 1867. S. 415.

— b) das Räthsel vom Gotteslöwen C. 29. c) die ägyptische Allianz C. 30. d) das Herabsteigen Jehova's C. 31. — Die Trennung der beiden letzten Stücke erscheint nicht recht zweckmässig, denn auch C. 30, 18 ff. ist schon von einem Herabsteigen des Herrn die Rede. und C. 31, 1 ff. handelt ebenso von der Vergeblichkeit aller Bemühungen um Aegyptens Hülfe. — e) Hoffnung auf eine glänzende Zukunft Hiskia's C. 32, 1—8 vgl. Ewald S. 438. 442 f. Ansprache an die Frauen C. 32, 9—20 vgl Ewald S. 445. Abschnitt VII: „zuversichtliche Erwartung des Falls von Assyrien. C. 10, 5—12, 6 vgl. Ewald S. 449. — Im Folgenden findet nun die einzige erheblichere Abweichung von Ewald statt. — Der Verfasser stellt, hierin Hitzig folgend, das Stück C. 14, 24—27 sogleich mit den oben angeführten Weissagungen über Assyrien zusammen, lässt dann C. 20 folgen unter Abschnitt VIII („ein Zeichen für Aegypten und Aethiopien") und schliesst hieran Abschnitt IX: (weitere Prophezeiungen über den Fall von Assyrien) C. 17, 12—18, 7. — Ewald dagegen ordnet so, dass er C. 17, 12—18, 7 voranstellt, daran 14, 24—27 als Wiederholung des Ausspruchs über die Assyrer bei Gelegenheit des äthiopischen Spruches anschliesst und hierauf erst C. 20 folgen lässt.

Was nun zunächst C. 14, 24—27 betrifft, so giebt sich dieses Stück sachlich als reine Wiederholung bereits oben ausgesprochener profetischer Gedanken zu erkennen. V. 25 haben wir in C. 10, V. 12 und V. 27., der wesentliche Gedanke von V. 26 und 27 steht C. 10, 14. 15. Indem sich so der Gedankengang des kleinen Stückes im Wesentlichen als Vollendung des Spruches über Assyrien giebt, haben wir keine rechte Veranlassung, dasselbe von C. 12, 6 abzureissen und hinter C. 18, 7 zu stellen, und möchten in dieser Frage daher wie der Vf. uns an Hitzig anschliessen. — Die Stellung von C. 20 muss abhängen von der Entscheidung über den Zeitpunct der V. 1 vorausgesetzten Einnahme von Asdod. Nun ist aber leider Asdod zweimal eingenommen worden, einmal unterwarf es sich wie es scheint beim ersten Vordringen Sargons, fiel dann aber wieder ab und unterlag einer 3 Jahre dauernden Belagerung durch Tartan. Auf diese 2. Belagerung und die damit verbundne Wegführung von Gefangenen scheinen die Worte V. 4, welche für Aegypten und Kush ein gleiches Schicksal voraussagen, hinzudeuten. Insofern nun die Weissagung der Niederlage Aethiopiens und Aegyptens in C. 17, 12 ff. nur einen allgemeinen Character hat, in C. 20 aber dieselbe in ganz bestimmter Weise nach Analogie der Niederlage von Asdod ausgemalt wird, möchten wir den Schluss ziehen, dass eben das Stück C. 17, 12—18, 7 einer früheren Zeit angehöre als C. 20. — Abschnitt X: Letzte Worte gegen die Assyrer C. 33. und C. 37, 22—35 folgt wiederum Ewald vgl. S. 469. 476. — Abschnitt XI: „Aegypten" C. 19 ist Ewald's „letzte Schrift Jesaja's S. 480. —

Wie sich aus dieser Zusammenstellung ergiebt, bringt der Vf. im ächten Jesaja (mit Ausnahme der Einordnung von C. 17, 1—11 und des Verhältnisses der Stücke C. 14, 14—27 C. 17, 12 - 18, 7 und C. 20) lediglich die Ewald'sche Chronologie, in deren Kritik einzutreten der Unterzeichnete bei dieser Gelegenheit keine Veranlassung findet. — Es muss jedoch bemerkt werden, dass der Vf. an manchen Stellen eine eigenthümliche Begründung dieser Anordnung gegeben hat.

Was nun die Erklärung der einzelnen Stücke betrifft, so hat der Vf. die gewiss ganz zweckmässige Einrichtung getroffen; einem jeden derselben eine allgemeine Darlegung der geschichtlichen Lage, der Stellung, welche der Profet zu derselben nahm, und einen kurzen Inbegriff der nachfolgenden Weissagung vorauszuschicken. Darauf folgt dann die verbesserte Uebersetzung des

hebräischen Textes in das Englische, deren Verbesserung sich auf die zu Grunde liegende englische Version von 1611 bezieht. Zum Schluss werden kritische und exegetische Anmerkungen gegeben. — Bei den Einleitungen hat dem Vf. auch wiederum Ewald vorzugsweise als Wegweiser gedient, und der Unterzeichnete ist nicht geneigt ihm daraus einen Vorwurf zu machen, denn er lebt der Ueberzeugung, dass unter allen Erklärern Ewald am Tiefsten in den Geist des Profeten eingedrungen und dass unter allen Arbeiten Ewald's die Auslegung der Profeten als die bedeutendste anzusehen ist. — Dass aber der Anschluss an Ewald bisweilen ein sehr enger gewesen ist, wird aus folgendem Beispiel einleuchten.

Die Einleitung des 1. Abschnitts beginnt mit folgenden Gedanken: (p. 3,) „dass ein wohl verdientes Gericht kommen musste über Jerusalem und seine Einwohner bevor es der Mittelpunct eines geistlichen Weltreichs werden konnte — das war die Summe der ersten Gruppe von Weissagungen, welche Jesaja gesammelt zu haben scheint.“ Damit vergleichen wir Ewald Jesaja S. 289 „die von früheren Profeten verheissne selige Zeit wird zwar kommen, aber erst nach ernstem strengen Gerichte über alle von Jehova abgefallnen hochmüthigen Menschen.“ Der Vf. fährt fort: „Das Königreich Juda nahete sich damals dem Ende einer langen Periode von Glück“. Ewald S. 287. „In dieser Zeit nun war Jerusalem fast noch ungestört in demselben Zustande hohen Glücks“ u. s. w. — D. Vf.: „Die Erfolge von Usia und Jotham, besonders die Eroberung von Elath hatten nicht nur einen beständigen Handelsverkehr eröffnet, sondern auch eine allgemeine Vorliebe für ausländische Sitten und Götzendienst bewirkt. II, 6—18. III, 2. 3. 16—23. 2 Kön. 14, 7—22“. — Ewald S. 287: „Die Eroberung Ailat's am rothen Meere durch Uzzia..... hatte den Handelsverkehr begünstigt 2 Kön. 14, 22 .... aber der weite Verkehr mit Fremden hatte auch vielen fremden Aberglauben, Götzendienst und leichtfertige Sitten gebracht 2, 6—8 18. Der Vf.: „reiche Leute vergrösserten ihre Besitzungen durch Unterdrückung und erlangten falsche Urtheilssprüche durch Bestechung .... während der neue König noch ein Jüngling von leichtsinnigem und weibischem Charakter war. s. 3, 14. 5, 8. 23. 3, 12“. — Ewald S. 287 „auch die Ungerechtigkeit der Mächtigeren im Reiche, die Bestechlichkeit der Richter und die Verfolgung der sich nicht selbst helfen könnenden Einwohner ... wurden durch die Schwäche des jungen Königs auf das Bedenklichste gefördert 3, 12—15. 5, 1 ff. 10, 1—4“. — Der Vf.: „das nördliche Königreich war längst Assyrien zinspflichtig geworden, aber der Profet ward verspottet und verhöhnt, wenn er die Juden vor schlimmern Unglücksfällen warnte, s. 3, 26. 5, 19. 26—30“. — Ewald: über die in diesem ... Zustande liegenden grossen Gefahren hatte der Profet schon längst ... geredet .... aber seine warnenden Worte waren von den stolzen, sorglosen zum Theil frechen Leuten verspottet 5, 18—21. 3, 8 ff. — Der Vf.: „Ausgehend von einer bekannten Stelle eines älteren Profeten zeichnete Jesaja einen grellen Contrast zwischen der idealen Zukunft und den Umständen der Gegenwart.“ Ewald S. 289: voran stellt Jesaja aus einem älteren Profeten eine der erhabensten und schönsten Beschreibungen der seligen Zeit“ ....

In derselben Einleitung p. 4 lesen wir: „nach einer Pause nimmt der Profet einen neuen Standpunct ein.“ Ewald S. 312: noch hebt sich die Rede zu einem freieren geschichtlichen Umblicke .... Ebenda der Vf.: „ein Uebergangsvers beschreibt .... das Zerstörende des göttlichen Zorns. Dann folgen 4 kurze Strophen jede eine besondere Sünde beschreibend zugleich mit ihrer Strafe und jede mit demselben Refrain schliessend. Ewald S. 312: „nach einem kurzen Uebergange .... bildet sich eine kreisartige Reihe

von 4 kleinen Wenden, von denen jede mit Erwähnung eins der vielen grossen Vergehen anfängt und gern zur Erwähnung einer schon erfahrenen Strafe dafür fortschreitet, alle aber einstimmig mit dem immer wiederkehrenden Kernspruche schliessen." —

Wenn wir hier ein Beispiel von dem einem deutschen Leser etwas bedenklich engen Anschlusse an die Hand des Führers vorlegten, denn derselbe erstreckt sich hie und da beinahe bis auf die Ausdrücke, so soll doch andrerseits nicht verkannt werden, dass der Vf. auch bemüht ist sich von dieser Leitung los zu machen und eine selbständige Stellung einzunehmen. Er setzt C. 14, 28 ff. nicht mit Ewald in die Zeit vor Ahas Tode, sondern lässt den Zeitpunct unbestimmt. Er führt p. 21 ff. in der Einleitung zu C. 6 die Ansicht Ewald's, nach welcher der Profet in der Darstellung dieser Vision die Erinnerung an die erste reine Begeisterung im Zeitpuncte seiner Erwählung mit der Erfahrung von der Erfolglosigkeit seines Wirkens verbindet, dahin aus, dass die ersten 8 Verse eine andre Offenbarung enthielten als V. 9 ff. — eine Annahme die für uns wenig Wahrscheinlichkeit hat, da beide Stücke doch allzu eng mit einander verknüpft sind. — Er bekämpft Ewald's neueste Annahme, dass C. 16, 1—6 weder dem Jesaja noch jenem ältern von C. 15 an eingeschobenen Orakel angehören, sondern einen dritten unbekannten Schriftsteller zum Verfasser haben, mit guten Gründen. — Und so liesse sich noch manches andre anführen, was eine selbständige Stellung des Vf.'s zu den vorliegenden Fragen anzeigt, wie denn im Allgemeinen von diesen Einleitungen gesagt zu werden verdient, dass sie den Leser sehr gut über die Sachlage unterrichten, welche in der nachfolgenden Weissagung vorausgesetzt wird. —

Von S. 112 bis zu Ende des Buchs sind nun die unächten Stücke des Jesajabuchs zusammengestellt. Zuerst C. 34. 35, sodann II, C. 24—27, III, C. 21, 1—10. IV, C. 13, 2—14, 23. V, C. 40—66. Letzterer Abschnitt zerfällt wieder in 3 Bücher: 1) Cyrus der Befreier C. 40—48. 2) Gegenseitige Aussöhnung C. 49—57. 3) Das neue Jerusalem C. 58—66. In der Anordnung dieses Theils der Weissagungen weicht allerdings der Vf. erheblich von seinem sonstigen Geleitsmanne Ewald ab. — Der von ihm an die Spitze gestellte Abschnitt bildet bei Ewald das vorletzte Stück des Ungenannten und wird von diesem an das Ende des Exils verlegt. Aber mit Recht weist der Vf. darauf hin, dass C. 35, 10 citirt wird in 51, 11, welcher Thatsache Ewald nur durch die willkürliche Annahme eines Glossems (Profeten, Bd. III p. 87) zu entgehen sucht. Ferner erinnert er daran, dass C. 34, 16 nur im Allgemeinen eine Hoffnung auf Befreiung ausspreche ohne, wie dies später geschieht, eine Aussicht auf einen bestimmten Befreier zu eröffnen. — Ob aber aus dem Umstande, dass der Hass gegen die Edomiter noch als ganz frisch erscheint, mit dem Vf. zu schliessen ist das Stück sei in den Anfang des Exils zu setzen, das ist doch noch sehr die Frage. Der grosse Tag göttlicher Rache über Edom, der hier V. 5 ff. verkündigt wird, konnte damals vom Profeten schwerlich schon in solcher Bestimmtheit erhofft und geweissagt werden, wo das Gefühl der Erbitterung durch das der völligen Ohnmacht niedergehalten wurde. — Welche Gründe den Vf. zu der von ihm angenommenen Stellung von C. 24—27 bestimmt haben, ist uns aus seiner Darlegung p. 119 nicht recht klar geworden. Die ungeduldige Erwartung von Babel's Fall, welche er in dem Stücke findet, ist doch ebenso C. 21, 1 ff. ausgesprochen, sodass man nicht einsieht, warum jener Abschnitt früher als dieser geschrieben sein soll. — Die Stellung von C. 13, 2—14, 23 hinter den vorher angeführten Abschnitten ist unzweifelhaft die richtige, weil hier die Meder bereits als anrückend dargestellt werden. — Die Eintheilung

von C, 40—66 ist nach Ewald Profeten, Bd. III S. 29 gegeben. — Was die erklärenden Noten des Vf.'s betrifft, so ist anzuerkennen, dass er die einschlagende umfangreiche Litteratur gründlich durchgearbeitet hat und über ein reichhaltiges Material gebietet. So kurz und gedrängt die exegetischen Bemerkungen sind, so gehaltvoll und treffend sind sie meist zu nennen. —

Es sei gestattet hier an Einzelnes anzuknüpfen. Wenn der Jehovahname wie der Vf. p. 10. vgl. p. 159 thut, „Schöpfer, Geber des Seins" übersetzt werden soll, so kann das Wort nicht wie im Anschluss an Exod. 3, 14 gewöhnlich geschieht als fut. Qal, sondern muss als fut. Hifil betrachtet werden, was wahrscheinlich auch das Richtige ist. — Die Sterne (p. 11.) sind nicht sowohl als die Wohnungsplätze der Engel, sondern vielfach im A. T. wie im Alterthum überhaupt selbst als ätherische beseelte Wesen aufgefasst. — Die Auffassung der Sarafen p. 24 C. 6, 2 als himmlische Aristokratie mit zu Hülfe nehmen von شرف, wie schon Gesenius wollte, findet keine Stütze im Hebräischen. — Ebenda giebt Vf. רצפה durch a hot stone wieder. So allerdings viele Ausleger auf Grund von 1 Kön. 19, 6 und mit Hülfe des arab. رضف. Indessen dass ר׳ nicht nothwendig „ein heisser Stein" zu sein braucht, zeigt Joma 1, 7 הפג אחת על הרצפה „kühle dir doch (deine Füsse) einmal auf dem (kalten) Steinboden." Wir möchten den Nachdruck darauf legen, dass es ein Altarstein ist, mit dem die Lippen des Profeten berührt werden. — Jedenfalls richtig ist des Vfs. Uebersetzung von C. 1, 12. לראת פני to behold my face und recht gut, was er zur Begründung derselben beibringt. Geiger, jüd. Zeitschrift. 1871. Heft 3 p. 194 reclamirt dieselbe als eine alte Entdeckung Luzzatos, deren Tragweite er selbst in seiner „Urschrift" S. 337 ff. dargelegt habe. Es hat aber auch Hr. Cheyne ebenfalls dies in einer nachträglichen Note p. 237. bereits anerkannt. Etwas ähnliches ist es mit den verstümmelten Worten von C. 28, 10, wo nach unsrer Meinung ebenfalls Geiger a. a. O. S. 411 das Richtige gebracht hat. — In Bezug auf das Land Sinim in Jes. 49, 12 wäre noch zu beachten gewesen die Abhandlung von Egli in dieser Zeitschrift Jahrg. 1862. IV. S. 400 f. — Die Nothwendigkeit der Verbesserung von עָשִׁיר in עָשׁוֹק nach Ewald zu Jes. 53, 9 ist nicht einzusehen, da der Uebergang der Bedeutung „des Reichen" in die des „Frevlers" durch den Sprachgebrauch hinreichend belegt ist. — Die Verbesserung: בָּמוֹתָיו mit der Uebersetzung „sein Grab" ebendaselbst wird vom Vf. mit Recht beanstandet. Vor der Hand scheint der Beste: בְּמוֹתָיו zu lesen, der pl. steht mit Rücksicht auf die Todesfälle der vielen Glieder der Gemeinde, welche den Knecht Gottes bilden. Ausserdem ist בְּ bisweilen = nach wie Jesaja 6, 13 בְּשַׁלֶּכֶת (nach dem Fällen), C. 30, 14, בִּמְכִתָּתוֹ (nach seinem Zerschlagen), so dass der Sinn wäre: „er giebt ihm sein Grab bei den Frevlern nach seinem Tode." Dass auch im Tode noch den Frevler Gottes Strafe trifft, zeigt C. 22, 14. — Die Identification von Meni C. 65, 11 mit der babylonischen Nana scheint uns doch etwas gewaltsam zu sein. Für so geringfügig wie der Vf. (p. 228) können wir die Namensveränderung nicht halten. Bei Gelegenheit dieser kritischen Noten erlauben wir uns noch auf eine andre Schrift des Vfs. aufmerksam zu machen, welche der oben besprochenen voraufging. Sie ist betitelt: „Notes and criticisms on the hebrew text of Isaiah. London 1868 IX u. 42 S." und verdient Beachtung, weil sich in ihr eine klare und richtige Erkenntniss sowohl von der Aufgabe wie von Methode der biblischen Kritik ausspricht, so dass man der-

selben eine recht weite Verbreitung und Nachfolge in England wünschen möchte. — In der Einleitung handelt der Vf. über die dem vorliegenden hebräischen Texte noch anhaftende Unsicherheit, über die Aussicht dieselbe durch weitere Auffindung von Manuscripten der morgenländischen Synagogen theilweise gehoben zu sehen, über den Werth der alten Uebersetzungen und der rabbinischen Commentare (wo wir sein ungünstiges Urtheil in Bezug auf Raschi beschränkt zu sehen wünschten), über die Bedeutung Abul-walid's und des Caraiten David ben Abraham von Fez, welchen benutzen zu können er das Glück gehabt hat. Hinsichtlich seiner Methode spricht er den sehr wichtigen Grundsatz aus: „Kritik und Exegese getrennt zu halten (to keep philology distinct from exegesis), die sprachliche Form an und für sich zu betrachten, ohne die Besprechung der Sache sogleich darin zu mengen — und man kann sagen, dass er diesem Grundsatze in den nachfolgenden, theilweise recht scharfsinnigen und werthvollen Bemerkungen treu bleibt. Besonders hervorzuheben ist an denselben ausserdem die Sorgfalt, mit welcher der Vf. den Hülfsquellen der alten Uebersetzer, Erklärer und Lexikographen nachgegangen ist. — Gegen die Lesung כמהפכת סדום für כ׳ זרים in I, 7 erinnert der Vf. mit Recht daran, dass V. 9 die Gleichstellung Jerusalems mit Sodom ausschliesst. — II, 6 מלאו מקדם wird den besten Sinn gewinnen durch Ergänzung von קֶסֶם, das leicht vor מקדם ausfallen konnte. Dann hätten wir, was der Vf. in the book Isaia p. 11 als Uebersetzung der Geneva-Bible von 1560 anführt: „full of the east maners.“ — Die Erklärung des ישפיקו (p. 3) mit Zuhülfenahme des arab. سفق = sie grüssen durch Handschlag als Zeichen einer Bundschliessung, welche auch Gesenius schon hat, findet im Hebr. keine Stütze. Natürlicher ist es שׂפק = ספק zu nehmen mit der Ellipse כַּפַּיִם. Construirt mit עַל bedeutet es eine Geberde der Verhöhnung, mit בְּ würde es eine Geberde des Beifalls bezeichnen, so dass der Sinn wäre „sie klatschen Beifall den Kindern der Fremde“ vgl. Hieron. „pueris alienis adhaeserunt.“ — Das schwierige שכיות החמדה II, 16 hat der Vf. bei guter Zusammenstellung der verschiedenen zu erwägenden Instanzen schliesslich doch hülflos liegen lassen. Wir wissen auch nichts Besseres zu thun, die Ewald'sche Uebersetzung: „Hochwasser der Lust“ hat gegen sich, dass bereits V. 15 von hohen Thürmen und Mauern geredet hat, und man V. 16 nun etwas den Tharschisch-schiffen Entsprechendes erwartet. In VIII, 19—23 wird wohl ein besserer Sinn gewonnen werden, wenn V. 22 vor V. 21 gestellt wird. Es wäre dann so zu übersetzen: „V. 20[b] so spricht der, welcher keine Morgenröthe (d. h. Hoffnung) hat. V. 22. Zur Erde blickt er, doch siehe Angst und Finsterniss ist da, Dunkelheit der Bedrängniss — in die Finsterniss wird er verstossen V. 21. und er durchzieht sie (d. h. die Erde, so dass בָּהּ auf אֶרֶץ in V. 22[a] gienge) niedergebeugt und hungernd, und wenn er dann hungert, so ereifert er sich [am besten ist mit diesem וְ der Nachsatz zu beginnen] und flucht seinem König und seinem Gott (d. i. seinen bisherigen Helfern) und wendet sich nach oben.“ — Recht gründlich und fleissig ist p. 13—16 die Geschichte des wichtigen Wortes חנף beschrieben. Für die Bedeutung „schmeicheln, heucheln“ wären noch einige Belege in Levy's chald. Wörterb. zu ersehen gewesen. — Geschickt gruppirt und mannigfach anregend sind des Vf's. Beobachtungen über die Wurzeln da ta za sa sha p. 18 f. — Gründlich ist C. 23, 13 auf p. 22—26 behandelt. Das Ewald'sche LA V. 13 כנענים für כשדים hat etwas zu viel Buchstaben, besser ist כִּתִּים — Gegen die Erklärung von Ariel als Gottes

Altar spricht, dass diese Bedeutung nur im Arabischen, Gottes Löwe aber im Hebr. nachweisbar ist. Der Vf. hält daher mit Recht für Jesaja an dieser Bedeutung fest. — Im Allgemeinen ist zu sagen, dass es nicht gerade viele neue Emendationen sind, die der Vf. bringt, aber eine gute Beleuchtung der verschiedenen Vorschläge und eine fleissige Zusammenstellung des einschlagenden sprachlichen Materials lassen den Vf. als sorgfältigen und befähigten Arbeiter auf dem Gebiete der ATlichen Kritik erkennen.

Pforte. Prof. Dr. Siegfried.

Heinrich Ewald, Die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt. Erster Theil: Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte. A. u. d. T. Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. Zweite, vollständige Ausgabe. Erste Hälfte. Göttingen 1871. 8. XXVI u. 452 S.

Keine seiner früheren Schriften will der Hr. Vf. für eine neue Ausgabe so gerne vorbereitet haben, wie diese über die drei ersten Evangelien. „Denn der Inhalt zwar, welchen das Buch von 1850 [Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt] bot, war auf der einen Seite damals wissenschaftlich genommen so nothwendig auf der andern im Wesentlichen so wohl begründet und so unwiderleglich, dass ich auch in den seitdem verflossenen 21 Jahren ihn zu verändern keinen Anlass fand. Meinem Wunsche aber, dass die vielen richtigen Ergebnisse dieses bescheidenen Werkes nun auch desto fleissiger und nützlicher angewandt werden möchten, stellten sich zwei sehr verschiedene Hindernisse entgegen. Das eine hing mit der Anlage des Werkes enger zusammen. Dieses war so angelegt, dass die Leser die grosse Abhandlung über den Ursprung und das Wesen der Evangelien, welche bis auf einen nicht gerade nothwendig dazu gehörenden letzten Abschnitt vollendet in den Jahrbüchern der Biblischen Wissenschaft I — III. V. VI erschien, mit ihr immer zusammenhalten sollten. Leider geschah dies von Seiten vieler Leser weniger als zu wünschen war. Ich habe daher jetzt jene Einleitung zum richtigen Lesen und Gebrauchen aller Evangelien an die Spitze dieses Bandes gestellt, vermehrt mit vielen neuen und theilweise sehr wichtigen Zusätzen, auch verbessert an nicht wenigen Stellen. Sodann war die Erklärung der drei ersten Evangelien zwar in allen den Hauptsachen, auf welche es im Wesentlichen ankommt, wenn man sie richtig verstehen und anwenden will, vollständig genug gegeben; im Einzelnen aber war Manches weniger ausführlich erörtert, als es manche Leser wünschen konnten. Diesem Mangel habe ich jetzt so vollkommen abgeholfen, dass die Leser, welche begreifen, um welche Dinge es sich in den drei Evangelien wirklich handle, kaum etwas vermissen werden. Wegen so vieler Vermehrungen aller Art ist aber nun der erste Band dieses in neuer Verbindung erscheinenden Werkes über das ganze Neue Testament so stark geworden, dass ich die Uebersetzung der drei Evangelien erst im folgenden neu zu veröffentlichen beschlossen habe, welche ausserdem die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt enthalten wird. — Das andere Hinderniss lag an der grossen kirchlichen und volksthümlichen Gleichgültigkeit gegen alle besonnene Biblische und vorzüglich NTliche Wissenschaft, in welche die ungeheuren Thorheiten und Fehlgriffe der Strauss-Baurischen Kirchenschule in jenen letzten Jahren vor 1850 so unabsehbar viele der Lebenden hineingestürzt hatten. Nachdem diese Gleichgültigkeit allmälig immer mehr überwunden, und die neueste Zeit, wenn auch nur durch die empfindlichsten Unglücksschläge etwas nachdrücklicher gewarnt, endlich zur aufrichtigeren Werthschätzung wahrer Religion und Sittlichkeit zurückzukehren scheint, ist zu hoffen, dass vor allem auch das ächte Verständniss der

Evangelien wieder aufrichtiger gesucht werde." Auch die Vorrede zur ersten Ausgabe lässt Ewald wieder abdrucken, „theils weil sie zum Verständnisse dieses Bandes dient, theils weil ihr übriger Inhalt jetzt fast wie eine schon erfüllte Ahnung desselben grossen Unheiles in Kirche und Staat lautet, welches wir seitdem immer näher und immer bitterer zu schmecken empfangen haben." „Es giebt wie in allen Dingen, in welchen sich der menschliche Geist bewegt, so auch in dieser auf den ersten Blick so ganz vereinzelten und geringen, aber doch nun heute für uns aus guten Ursachen so ungemein wichtig gewordenen Sache der Evangelien nur zwei Wege, in denen er fortschreiten kann, der des Verderbens, und der des immer neuen und bessern Lebens. Jeder von diesen beiden liegt nun klar vor uns. Der bessere Weg ist hier angebahnt, und er war von Anfang an sicher genug: was ich 1848 ff. über die Evangelien in einem grösseren Zusammenhange veröffentlichte, enthält nur solche Erkenntnisse, die mir bereits 20 Jahre früher im Wesentlichen ebenso feststanden; wohin aber der andere Weg nun besonders seit 1835 wieder führe, ist jetzt ebenso klar geworden."

In der alten Vorrede lesen wir also immer noch (S. XIX): „Von Seiten der deutschen Fürsten herrschte 1848 [wohl auch 1866?] am wenigsten ein übler Wille: sie gewinnen ja durch die strengere Einheit was sie scheinbar verloren doppelt wieder; und Oesterreich hat ja längst sich begnügt das erste unter gleichen zu sein. Nur Preussen ist hier der böse Pfahl im Deutschen Fleische" u. s. w. Und hat man sich 1849 so versündigt „durch die Wahl des Preussenkönigs," wozu Ewald (S. XXI) bemerkt: „Dieser wahre Selbstmord, wodurch die Versammlung ihr eignes Recht und den einzigen ächten Geist zerstörte, der sie ins Leben gerufen, und nun ganz folgerichtig von jeder einzelnen Herrschaft verneint werden konnte": was wird Ewald vollends dazu sagen, dass seit 1871 der Preussenkönig wirklich Deutscher Kaiser geworden ist!

Der theologische Inhalt des gegenwärtigen Bandes besteht also zunächst aus der Abhandlung über „Ursprung und Wesen der Evangelien" (S. 1—183), welche man hier nicht ungern zusammen gedruckt sieht. Was die kanonischen Evangelien betrifft, so hat Ewald die Weitläuftigkeit seiner Ableitung derselben aus einer Reihe von Quellenschriften noch vermehrt durch drei Zuthaten. II oder Sps. d. h. die Spruchsammlung wird noch vermehrt durch II[b], d. i. „dieselbe umgearbeitet". Wir erfahren nämlich jetzt, (S. 71), dass die Sps. schon griechisch übersetzt (und bearbeitet) war, wie sie von Marcus, dem jetzigen Bearbeiter des Matthäus-Evg., endlich (wiewohl wahrscheinlich in einer verkürzten Gestalt) von Lucas benutzt ward. III oder Marcus soll, wie Ewald jetzt versichert (S. 77), doch nicht in seiner reinen Ursprünglichkeit in den Kanon aufgenommen sein. Verhältnissmässig sehr früh, wohl ein Jahr später, wurde dieses Evangelium mit dem ältesten Evangelium (I) und der Spruchsammlung (II) verarbeitet zum zweiten male von einem Andern herausgegeben. So erhalten wir III.[b] oder Marcus in zweiter Ausgabe, welche die erste bald verdrängte. Die älteste Gestalt von diesem umgestalteten Marcus, welche wir geschichtlich erkennen können, soll die sein, in welcher es dem Verfasser des jetzigen Matthäus-Evg. vorlag und von ihm so stark benutzt wurde. „Auch wie es dem Lucas vorlag, war es noch vollständiger als jetzt".

In unserm Kanon besitzen wir nur die dritte Ausgabe des Marcus, X oder III[c] „Marcus b in seiner letzten Gestalt". „Die Abschrift aber, welche zuletzt im Kanon die herrschendste wurde, hat offenbar wiederum später mehrere Stücke in der Mitte [namentlich die ganze Bergrede nach Mc. 3, 19, vgl. S. 257 f.] und am Ende eingebüsst; es ist ihr dagegen am Ende 16, 9—20

statt des ganz verlorenen ursprünglichen Schlusses ein dem Werke ursprünglich fremder angehängt, der indess in einigen wichtigen Urkunden auch noch fehlt; und eine andre einleuchtende Einschaltung hat sie vorn 1, 2 f." (S. 78). Ein alter Leser wird nämlich die Stelle Mal. 3, 1 aus der Sps. Mt. 11, 10. Luc. 7, 27 zu der Stelle des B. Jesaja (40, 3) in der zweiten Ausgabe des Marcus (1, 3) hinzugefügt, und der letzte Herausgeber sie bloss beibehalten haben (S. 185). So kommt Ewald über diesen augenfälligen Beweis der Abhängigkeit unsers Marcus von Matthäus hinweg. Wir erhalten jetzt, ähnlich wie bei Scholten, einen Proto-, Deutero- und Trito-Marcus, wofür man am Ende einfacher Proteus-Marcus sagt. „Diese vielfachen Umwandlungen, welche indess den Kern des Werkes nicht betroffen haben" (S. 78), beweisen am Ende doch, dass es mit der höchsten Ursprünglichkeit des Marcus unter den kanonischen Evangelisten nicht so sicher steht, wie Ewald immer noch versichert, und werfen ein Licht auf seine Worte: „Nach diesen Auseinandersetzungen ist zu wünschen, dass endlich das auf das unsicherste hin und her flatternde Gerede über unser Marcusevangelium aufhöre." Ewald hat seine Evangelien-Ansicht jetzt nicht etwa vereinfacht, sondern nur noch verwickelter gemacht.

Bei dem Evangelium nach den Hebräern wirrt Ewald (S. 139 f.) immer noch das alte Evangelium der Nazaräer, über welches er nicht unbefangen urtheilt, mit dem weit spätern und wenig ursprünglichen Evangelium der Ebioniten in einander, so dass man in der alten Unklarheit bleibt.

Der zweite Theil des Bandes besteht aus der Erklärung (S. 184—452), zu welcher „weitere Bemerkungen" und Anmerkungen mit besondrer Rücksicht auf den Sinaiticus hinzugekommen sind. Da wird auch der Gegner von Ewald's reicher Belesenheit das Eine oder das Andre lernen können.

A. H.

Haupt, Erich. — Die Alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien erörtert. Colberg 1871. 8. 343 S.

In der NTlichen Verwendung ATlicher Schriftstellen will der Hr. Verf. weder blosse Willkür noch das rechte pneumatische Verständniss des AT. finden, sondern eine Methode und ein Gesetz aufsuchen, wonach die Apostel über die Erfüllung ATlicher Stellen abgeurtheilt haben. Zu der Untersuchung nach einer etwaigen Norm der NTlichen Citate werde man auch durch die Eigenthümlichkeit der einzelnen NTlichen Schriftsteller geführt. „Weiter aber ist keinem Zweifel unterworfen, dass die ATlichen Worte im Munde Jesu selber wenigstens fast alle von jeder Willkür frei und in bemessener Weise verwandt sind. Er hat jedenfalls aber ebenso wenig begrifflich ausgeprägte Grundsätze über ATliche Hermeneutik gehabt wie seine Jünger, sondern kraft seines absolut richtigen Verhältnisses zu seinem Gott hatte er auch ein richtiges Verständniss für die ATliche Gottesoffenbarung. Wenn er aber in unmittelbarem Wurf und in höchster geistiger Freiheit das Richtige fand, so ziemt uns nach der Regel zu suchen, die dahinter liegt. Seine Jünger nun haben mit ihm zusammengelebt und von ihm gelernt: seine Anschauungen sind, soweit sie dessen fähig waren, die ihren geworden. Wenn wir also eine bessere Behandlung des A. T. bei ihnen finden als bei den Späteren, so werden wir das damit zu erklären haben, dass ihnen mehr von der Art Jesu in ihre geistige Eigenthümlichkeit übergegangen war. Ihre Art mit dem A. T. umzugehen werden wir also an der des Herrn selbst zu messen und uns darüber ins Klare zu setzen haben, ob sie seinen Spuren gefolgt sind, oder ob und inwiefern sie von seinem Wege sich entfernt haben. So haben wir unsere Aufgabe und die Methode ihrer Lösung gewonnen. Die Frage,

die wir uns stellen, ist die, ob in dem scheinbaren Chaos der apostolischen Schriftbehandlung sich nicht irgend eine Anschauung finden lasse von der Methode der Deutung und Anwendung des A. T., der sie nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit gefolgt sind und folgen mussten. Nach allgemeiner Anschauung stehn die Citate der Evangelisten, von denen abgesehen, die sie aus Jesu Munde referiren, am tiefsten. Gerade sie wählen wir, um sie an der Schriftbehandlung Jesu zu messen, von der wir also zuerst ein Bild gewinnen müssen. Dass bei so minutiösen Untersuchungen wie die gegenwärtige die Gefahr dialektischer Uebergriffe und sophistischer Schlussfolgerungen sehr nahe liegt, dass in dem Streben hinter der scheinbaren Willkür irgend eine Ordnung zu finden man selbst der Willkür leicht verfällt und erst Ordnung schafft, wo sie doch einmal nicht ist: dessen bin ich mir wohl bewusst." Das Mittel dagegen findet Haupt allein in der sorgsamsten und exactesten Handhabung der Methode der Untersuchung.

Der erste Theil (S. 5 — 204) enthält: „Das alte Testament im Munde Jesu." Aber kann man das Alte Test. im Munde Jesu so scharf unterscheiden von dem Alten Test. im Gebrauch der Jünger und NTlichen Schriftsteller? Haupt gesteht selbst (S. 24), dass die grösseren Reden Jesu, wie sie bei Matthäus gegeben sind, erst von dem Evangelisten die Form erhalten haben, in der wir sie besitzen, aber durch sich selbst den Nachweis führen, dass sie nie genau in dieser Weise gesprochen sind." Gleichwohl kommt der Verf. (S. 202 f.) zu folgendem Ergebniss: Das AT. in seiner Gesammtheit hat Jesus als Wort Gottes behandelt. Bis zu dem kleinsten Buchstaben und zufälligen Wort (Mt. 5, 18. Joh. 10, 34) ist es ihm Wahrheit und zwar religiöse Wahrheit. Auf der andern Seite entnahm er jedoch den Inhalt seines eigenen Bewusstseins nicht aus dem AT., sondern besass ihn in sich selbst ruhend und hatte eben hierin das Mittel der Interpretation. „Wenn man nun zugiebt, dass Jesus, soweit wir seine Stellung zum AT. wissen, nicht nach historisch-kritischer Methode aus dem AT. sich dessen Sinn hat erschliessen lassen, sondern seinen eigenen Sinn hineingetragen, um so mehr entsteht die Frage, inwieweit er da mit dem eigentlichen Sinne des AT. zusammengetroffen ist, inwieweit er andrerseits dem AT. einen ihm ursprünglich fremden Sinn untergeschoben hat." Da soll Jesus nirgends dem nächsten Sinne des Alten Test. zuwider eine Stelle citirt haben; der historische Sinn der Stelle sei vielmehr ausnahmslos der Ausgangspunct gewesen, an den sich dasjenige anknüpfte, was Jesus beweisen wollte. Seine tiefern Gedanken imputirt Jesus dem AT. von der Erkenntniss aus, dass die im A. und im N. Bunde herrschenden sittlichen Principien dieselben seien und sich durch genaue Betrachtung des jedesmaligen Buchstabens erkennen lassen. Andrerseits kann man von Jesu nicht lernen, Weissagung und Erfüllung zu erkennen. Weil er nicht nach hermeneutischen Regeln erklärt, sondern von einer höhern Einsicht aus das A. T. deutet, so kann man wohl seine Citate verstehen, in ihrer Berechtigung anerkennen, aber nicht nachmachen. Seine Citationen setzen das vollste Verständniss des göttlichen Heilsrathschlusses, der Gesetze seiner Entwickelung voraus, wer dieselbe Einsicht hätte, würde von selbst wie er das AT. verstehen, aber nachmachen, nachbilden lässt sich seine Art nicht."

Der zweite Theil (S. 207—343) enthält: „Das Alte Test. im Munde der Evangelisten." Das Ergebniss ist hier (S. 341 f.): Die sämmtlichen Citate der Evangelisten schliessen einen Schatz der Weisheit und Erkenntniss in sich, und an ihrer Hand kann man in das wesentliche und innere Verhältniss von Weissagung und Erfüllung hineinschauen. Aber zwischen den Citaten im Munde Jesu und seiner Apostel besteht eine grosse Verschiedenheit hinsichtlich der Art, wie sie den ATlichen Stoff verwerthen, eine Diffe-

renz der Methode, und damit zugleich eine Differenz der Resultate. „Denn bei den Aposteln haben wir zwar überall solche Puncte hervorgehoben gesehen, an denen wirklich die Weissagung ihre Erfüllung findet, aber auch erkannt, dass sie sich schwerlich bewusst geworden sind, auf welchen Gesetzen diess Verhältniss beruht. Ihre Citate haben höhere Wahrheit, als sie selbst sich bewusst geworden sind.“ Die Inspiration schliesst es nicht aus, dass Menschliches und Göttliches in der h. Schrift in keinem andern Verhältniss stehen als überall sonst.

Es wird also eingestanden, dass der wirkliche Sinn des AT. nicht immer einerlei ist mit dem Gebrauche Jesu und vollends der Evangelisten. Aber der Verf. bleibt überall auf halbem Wege stehen, schreitet nicht fort zu der Erkenntniss, dass Jesus und die Evangelisten, deren Citate schwer auseinander gehalten werden können, das AT. überhaupt in der Weise ihrer Zeit gebraucht und angewandt haben. Das Schriftverständniss Jesu soll gerade die Umkehr des pharisäischen darstellen. „Während diese die einzelnen Buchstaben, die blosse Form des AT. pressend von seinem Inhalte unberührt bleiben, ja sogar gegen seinen wesentlichen Gehalt blind werden, geht Jesus von dem tieferen Gehalt aus und versteht danach den Buchstaben“ (S. 44). So soll Jesus auch Mt. 5, 31. 32 die Idee der Ehe auf den Leuchter stellen und die ATlichen Gebote, die nur ein unvollkommener Spiegel der Idee waren, indem er sie zum Theil aufhob, dem Geiste nach erfüllen (S. 56). Jes. 35, 5 f. hat Jesus Mt. 11, 5 nicht sowohl den Wortlaut, als den innern Gehalt der Stelle von sich erfüllt gefunden, nämlich die Idee der Befreiung der Welt vom Uebel, von den Folgen der Sünden (S. 103). Mit dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως an heiliger Stätte (vgl. Dan. 9, 27) soll Jesus (Mt. 24, 15) nur die schliesslichen antichristlichen Gräuel verstanden haben. „Wenn das hier Gesagte wenigstens annähernde und analoge Erfüllung schon in der Zerstörung Jerusalems gefunden hat, so ist das nicht das von Christo eigentlich Gemeinte, sondern ein durch göttliche Fügung in die Geschichte hineingewobenes superadditum (S. 147). Da scheint die Gefahr dialektischer Uebergriffe und sophistischer Schlussfolgerungen doch nicht ganz vermieden zu sein. Wie befangen Haupt ist, lehrt seine Behauptung (S. 80 f.), dass Jesus Joh. 5, 17 wohl mit der Aussage, Gottes Thun habe keinen Sabbat, sich wegen seiner Nicht-Beobachtung des Sabbats rechtfertigt, aber sich doch der mosaischen Aussage über die Ruhe Gottes am 7. Tage keineswegs entgegenstelle, sondern dieselbe hier völlig unberücksichtigt sein lasse. Der Hr. Vf. leugnet ja selbst (S. 85 f.) nicht, dass in dem Johannes Evg. zwischen Jesus und dem ATlichen Gesetze nicht nur ein relativer Gegensatz stattfindet u. s. w., was er von dem Matthäus-Evg. eben nicht behaupten kann. Bei dem Johannes-Evg. kann Haupt den Antheil des Evangelisten an den ATlichen Citaten Jesu selbst nicht ganz leugnen. Joh. 13, 18 soll wenigstens in der Form dem Evangelisten angehören (S. 185). Joh. 11, 25 ist nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Evangelisten zu erklären (S. 188). Da fällt ja die Unterscheidung der Worte Christi von denen des Evangelisten von selbst zusammen.

Den zweiten Schriftsinn will Haupt (S. 223 f.) bei Hos. 11, 1 (Mt. 2, 15) vertheidigen. Von grosser kritischer Unbefangenheit zeugt es nicht, dass er (S. 270) in Mt. 13, 35 das wohlbezeugte Ἡσαΐου ablehnt. Solche Citate aus dem AT., wie Mt. 2, 18. 27, 9. 10, welche ganz in der Weise jüdischer Schriftgelehrsamkeit gehalten sind, stossen die ganze, mühsam ausgeführte Grundansicht des Verf.'s um. An Fleiss hat er es nicht fehlen lassen

A. H.

Hieronymi Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde. Lips. 1868. 8. VIII u. 72 S. Onomastica sacra. Paulus de Lagarde edidit. Gotting. 1870. 8. I.: VIII u. 304 S. II.: 160 S.

Als der um die theologische Wissenschaft hochverdiente Verfasser der beiden vorbezeichneten Schriften mit der Herausgabe seiner trefflichen Genesis, deren Besprechung wir uns vorbehalten, beschäftigt war, hielt er es für nothwendig, über die kritische Zuverlässigkeit der vorhandenen Editionen des Hieronymus, weil dessen Schriften bei dem Studium der griechischen Version der Siebenzig und anderer nach derselben gefertigten Uebersetzungen wichtige Dienste zu leisten vermöchten, sich aus einigen Beispielen zu vergewissern. Eine Frucht der zu diesem Behufe sofort unternommenen Schritte war die Textrevision der — mit der Genesisausgabe gleichzeitig erschienenen — obengenannten Quaestiones des Hieronymus, welchen sich schon damals die zwei anderen Schriften desselben Kirchenlehrers De nominibus hebraicis und De situ et nominibus locorum hebraicorum hatten anschliessen sollen. Krankheit jedoch und Mangel an Zeit nöthigten dazu, die Herausgabe dieser letzteren zu vertagen, so dass sie erst 2 Jahre später als ein Bestandtheil der Onomastica sacra veröffentlicht wurden. — Was zuerst die Quaestiones hebr. in libro Geneseos anlangt, so sind von dem Herrn Herausgeber vornehmlich drei Handschriften benutzt worden: eine [von ihm mit β bezeichnete] Berliner aus dem 12. Jahrh., welche ausser mehreren anderen, theils echten theils untergeschobenen, Schriften des Hieronymus noch Einiges von Bèda und Isidorus enthält; eine aus Schaffhausen, No. 13 [= γ], deren — allein berücksichtigter — älterer Theil dem Beginne des 12. Jahrh. anzugehören scheint, und eine Freisinger, No. 99, dem Ende des 8. oder dem Anfang des 9. Jahrh. entstammend [= φ]. In Betreff der Gründe, weshalb bei der Constituirung des Textes die erstgenannten vor der älteren dritten zu bevorzugen waren, verweist er auf eine von ihm verfasste Schrift: ‚Vorschläge über die Art, auf welche eine für die Wissenschaft verwendbare Ausgabe der sogen. Septuaginta hergestellt werden zu können scheint‘, die unseres Wissens noch nicht publicirt ist und deren baldigem Erscheinen wir mit dem lebhaftesten Verlangen entgegensehen. Indem wir aus dem Vorworte noch anführen, dass die Varianten des Textes aus zwingenden Gründen nicht alle beigefügt werden konnten und dass den orthographischen Eigenthümlichkeiten überall, wo es erforderlich war, Berücksichtigung geschenkt worden, sprechen wir unsere Freude darüber aus, dass Herr Dr. de Lagarde uns einen so sauberen und zuverlässigen Text gerade von diesem Buche des Hieronymus gegeben hat, das des Wissenswürdigen, namentlich in Bezug auf die Geschichte der hebräischen Sprache und auf den damaligen Wortlaut sowohl der Septuaginta und der anderen griechischen Interpreten, als auch der altlateinischen Uebersetzung, so viel enthält; stellt es doch der Hauptsache nach eine Vergleichung des Italatextes der Genesis mit dem hebräischen Grundtexte und eine Rectification jenes nach Massgabe des letzteren und einzelner griechischer Translatoren vor Augen. Als Beispiele führen wir hier an die eigenthümliche Ausdeutung von Gen. 4, 4 mittelst der Theodotion'schen Uebertragung ἐνεπύρισεν, *inflammavit,* — die Bezeugung des Zusatzes transeamus in campum Gen. 4, 8 in dem samaritanischen und lateinischen Texte, — die Erklärung der Namen *Abraham* und *Sarah* (p. 26, 26—28, 2), — die Erwähnung p. 30, 20, dass in Gen. 19, 33 die Schlussworte *et nescivit cum dormisset cum ea et cum surrexisset ab eo* von den Hebräern durch übergesetzte Puncte als kritisch verdächtig bezeichnet wurden (vgl. über solche puncta extraordinaria *Eichhorn* Einl. i. A. T. 1787. I. S. 243), — p. 36, 11 die mikrologische Deutung

des Unterschiedes von Efron und Efran, aus welcher hervorgeht, dass zu des Hieronymus Zeit in Gen. 23, 16 an zweiter Stelle עֶפְרָן gelesen wurde, — die Bezeugung von substantiam *eius* in Gen. 24, 59 anst. nutricem *eius*, wornach in dem hebräischen Exemplare der LXX nicht מֵנִקְתָּהּ = *τὴν τροφὸν αὐτῆς*, sondern מִקְנָהּ = *τὰ ὑπάρχοντα αὐτῆς* gestanden haben wird, — p. 56 sq. die zu Gen. 36, 24 beigebrachten verschiedenartigen Auslegungen von *Jamin*, — die Derivation von *abrech* Gen. 41, 43 aus dem Hebräischen [= pater tener], — p. 62 das Urtheil über die in *ψ*. 131 (132), 15 recipirten Lesarten *viduam* und *χήραν* [cod. Alex.], — p. 65 die Aeusserung des Hieronymus, dass er nicht wisse, warum die Siebenzig das von ihnen Gen. 47, 31 durch *ῥάβδος* übersetzte מִטָּה gleichwohl Gen. 48, 2 durch *κλίνη* übertragen hätten (jedenfalls weil sie in der ersteren Stelle nicht מִטָּה, sondern מַטֵּהוּ = *τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* gelesen hatten), — die Behauptung p. 66, in der Stelle Jo. 4, 5 habe sich der Irrthum fortgepflanzt, dass anst. *Sychem* fälschlich Sychar gelesen werde (welches letztere er dessenungeachtet selbst in seiner Uebersetzung des N. T. beibehalten hat, s. cod. Fuldens. p. 80, 5 ed. Ranke), — das Zeugniss p. 67, dass in Gen. 49, 6 der hebräische Text von Hieronymus anders (שׁוּר, murum) gelesen wurde, als von den LXX und von uns (שׁוֹר, *ταῦρον*), — p. 68 die Hindeutung darauf, dass die LXX in Gen. 49, 14 sq. anstatt חֲמֹר גָּרֶם und נְעִמָה vermuthlich חָמַד נֹעַם und שְׁמֵנָה gelesen, ebenso p. 71 darauf, dass sie in Gen. 49, 27 nicht עַד und שָׁלָל, sondern עוֹד und vielleicht שְׁאָר vorgefunden hatten. — In welch hohem Ansehen ihre Version und die Vetus latina bei dem ‚grossen Haufen' der Christen standen, finden wir zu Gen. 4, 16 bezeugt (ut vulgus nostrorum putat), ingleichen (was für die Historiker von Interesse sein dürfte) p. 14, 21 sq. die Identität der Gothen mit den *Geten*. Von dem Worte צָרַעַת, *lepra*, sagt Hieronymus, es werde *per sade et ain et res et thau* geschrieben, wo man in umgekehrter Folge *et res et ain* erwarten sollte (p. 27, 32). In den Angaben der Citate tritt uns sowohl in den betreffenden Noten als auch in dem besonderen Verzeichnisse p. VI—VIII durchgängig jene pünctlichste Sorgfalt und Genauigkeit entgegen, an die wir bei dem Herrn Verf. gewöhnt sind und die in allen seinen gelehrten Publicationen dem Leser ein so wohlthuendes Gefühl der Sicherheit einflösst. Nur zu p. 63, 15 hätten wir die Belegstelle Gen. 46, 20 adnotirt gewünscht, vielleicht auch zu p. 28, 12 sq. die Stellen Gen. 16, 11. 17, 19. 1 Paral. 23 (22), 9. 3 Regn. 13, 2. Zu p. 4, 13: *de spiritu sancto, qui et ipse vivificator omnium a principio dicitur,* befindet sich ein Fragezeichen unter dem Texte. Wir meinen, Hieronymus hat dabei an Jo. 6, 63: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν* gedacht und diese Worte als einen Ausspruch Christi bezeichnen wollen, indem er den Herrn im Hinblick auf das vorher Gesagte (p. 3, 24. 26 sq.) *principium* nannte. In Betreff der Worte p. 7, 14: quia *et nostri gressus praepediuntur a colubro* liesse sich vielleicht annehmen, dass sie eine Anspielung auf Gen. 49, 17 enthalten. Schliesslich machen wir auf die bedeutsamen Folgerungen aufmerksam, welche der scharfsinnige Forscher aus dem Umstande, dass p. 5, 2 in dem Texte der Quästionen manche Codices mimizra, andere meccedem aus Gen. 2, 8 darbieten, hergeleitet hat (Vorwort zur Genes. p. 23 sq.), dass nämlich hier, wie auch in den Quästionen zu Gen. 3, 8. 6, 4 und zu anderen Stellen, der Text des Hieronymus durch die Hand eines Juden — wahrscheinlich desselben, der unter dem angenommenen Namen dieses Kirchenschriftstellers die im Berliner Codex mitenthaltenen *Quaestiones in libris Malachim et Dabreiamim* u. A. in die christliche Literatur eingeschmuggelt hat — interpolirt worden ist.

Wir wenden uns hierauf zu der zweitgenannten Schrift, welche den Titel Onomastica sacra führt und der theol. Facultät zu Halle als öffentliche Dankeskundgebung für die Ertheilung der theol. Doctorwürde an den Verf. gewidmet ist. Man erstaunt über den überaus reichen Inhalt des Buches, bei dessen Durchlesung man sich sagen muss, dass es lediglich einem so feinen gelehrten Tacte, wie der dem Verf. eignende ist, gelingen konnte, durch Ausscheidung alles Ueberflüssigen und durch Mittheilung alles Nothwendigen in der significantesten Knappheit des Ausdruckes auf 472 Seiten so viel darzubieten. Ausser dem Vorworte p. V—VIII (mit dem anspruchslosen Motto: Ὠφελήσων μὲν μὴ μεγάλα, δηλώσων δ' ὧν δεόμεθα), in welchem über den gebrauchten kritischen Apparat Auskunft gegeben und Einiges über erfahrene Druckcalamitäten beigefügt ist, schliesst das Werk, dessen zweite Abtheilung p. 3—59 kritische Noten und darauf drei höchst genaue und ausführliche Indices enthält, folgende Bestandtheile in sich: 1) Hieronymi liber interpretationis hebraicorum nominum, p. 1—81. In der Vorrede sagt der Autor, seine Arbeit bestehe aus einer Uebertragung des hebräischen Namenbuches des Juden Philo, der er aus Origenes die NTlichen Namen beigefügt habe; seine Quaestiones hebraicae nennt er ein opus novum et tam Graecis quam Latinis usque ad id locorum inauditum. Die Namen sind bei ihm bekanntlich nach der Reihenfolge der biblischen Bücher, zu denen auch die *epistula* Barnabae *apostoli* gerechnet ist, und innerhalb dieser Abschnitte alphabetisch geordnet. Lagarde hat bei seiner Textrecension drei Codices benutzt, einen Freisinger, jetzt Münchener Nr. 6228 [= F], am Ende des 8. Jahrh. geschrieben, — einen Bamberger [= H] aus dem Ende des 9. Jahrh. und den schon bei den Quästionen erwähnten Berliner [= B] aus dem 12. Jahrh. Den ebendort genannten Schaffhausener Nr. 13 [= S] nebst einem 2. Bamberger aus dem 12. Jahrh. [= P] hat er in Einsicht genommen. Ausserdem sind berücksichtigt die Ausgaben der Onomastica von *Joh. Martianay* und von *Dominic. Vallarsi* [μ, β] und ein Codex des Letzteren [υ]. Der kritische Commentar hierzu findet sich II. p. 3—44. — 2) Hieronymi de situ et nominibus locorum hebraicorum liber, in vielen Handschriften bei Martianay auch Liber de distantiis locorum genannt, p. 82—159. Als Uebersetzer des Eusebius Pamphili, qui congregavit . . de sancta scriptura omnium paene urbium, montium, fluminum, viculorum et diversorum [vielleicht *diversoriorum?*] locorum vocabula, quae vel eadem manent vel immutata sunt postea vel ex aliqua parte corrupta, hat Hieron. die biblische und alphabetische Reihenfolge beibehalten, Unbedeutendes aber weggelassen und Vieles geändert. Der Herausgeber bediente sich derselben codd. und editt., wie bei der vorhergehenden Schrift, und gab II. p. 44—59 die kritischen Anmerkungen dazu, auch hier die biblischen Belegstellen unter dem Texte verzeichnend. — 3) Interpretatio alphabeti Hebraeorum aus cod. F, p. 160, 1—13, und Dolmetschung der 10 *Namen Gottes* de epistula cuiusdam Symeonis, nach Vallarsi, p. 160, 14—27 (dazu Noten II. p. 59). — 4) Eine Anzahl griechischer Onomastica mit den biblischen und kritischen Nachweisen unter dem Texte, p. 161—206. Das erste, von dem zu bedauern ist, dass es nicht über den Buchstaben K hinausgeht, ist aus dem cod. Coislin. I. [= X. Oxon., M Lagardii in edit. Genes.] nach der Ausgabe von Hohlenberg 1836 edirt, p. 161—172, 43. Aus dem vielen Bemerkenswerthen, das darin niedergelegt ist, heben wir nur Folgendes heraus: Als Uebertragung der hebräischen Endungen ה ָ und ה ֵ erscheint *ἀόρατος*, z. B. p. 161, 1: *Αλαα ἀρχὴ ἀοράτου* 1 Paral. 4, 5 [Vatic. *Ἀωδά*, Alex. *αλαα*]. 161, 9: *Αμαριου λαοῦ ἀοράτου* 1 Paral. 5, 33 [oder, da der Genitiv steht, Soph. 1, 1?]. 161, 10: *Αμασιας* . .

ἰσχὺς ἀοράτου 1 Paral. 4, 34. Weitere Uebereinstimmung mit dem cod. Alex. der LXX erhellt aus 163, 50: Εμαθσωβα 2 Paral. 8, 3 [Vatic. Βαισωβά, Alex. αιμαθ σωβα]. 164, 60: Εσει 1 Paral. 2, 52 [Vatic. Αἰσί, Alex. εσει]. 164, 63: Εσρικαμ βοηθὸς Ιαω μοι 1 Paral. 3, 23 [Vatic. Ἐζρικάμ, Alex. εσρικαμ]. . . In anderer Hinsicht beachtenswerth sind Angaben wie 169, 82: Ιου ἔστιν, ἦν. Ιουδας . . Ιαω ἐξομολογούμενος. 170, 93: Ιωα ἀόρατος. 171, 28: Καριαθαρβοκ πόλις ἐπιφανής, πόλις εἰς ὕψος. 163, 40: Ελισα θεοῦ πρόβατον, θυγάτηρ, Σικελός. 164, 65: Ευιλατ ὠδείνουσα, Γερμανός. 167, 24: Θοργαμα ἑρμηνεία, Ἀρμένιοι. — 163, 48: Ελουλ Θὼθ ὁ μήν, wozu vgl. Joseph. Hypomnest. c. 27 (*Fabric.* Cod. Pseud. V. T. append. Hamb. 1733. p. 50): Ἐλούλ, θώθ, γορπιαῖος, σεπτέμβριος. — Auf dieses 1. Onomasticon folgt eine Garnitur kleinerer Lexica p. 172, 44—200, 12, welche Martianay aus cod. Parisin. 772 [= 2282 = graec. 464], Vallarsi aus cod. Vatican. 1450 (? s. p. VI, 11) edirt hat [= m und r]. In dem Apostelverzeichnisse p. 174 fällt auf die Ableitung griechischer Namen, Petrus, Paulus, Lucas, Andreas, aus dem Hebräischen; in den Λέξεις aus den Evangelien die Lesarten Γεργεσηνῶν Mt. 8, 28 und Κυριναίου κληρονομοῦντος Luc. 2, 2 (p. 175, 11. 176, 46); unter den Männernamen p. 180, 42 Ἀσάφ (μύρτον) als Lesart bei Mt. 1, 7, über die Martianay bemerkt hat: ‚Insignis istaec nominum corruptela irrepsit in codices latinos veteris vulgatae evangelii secundum Matthaeum: nam in manuscripto perantiquo monasterii huius sancti Germani a Pratis sic scriptum reperi: „Roboam autem genuit Abiud, Abiud genuit A s a p h, A s a p h genuit Josaphat.“ ‚*Asa* ergo corrupte scribitur *Asaph.*‘ Dr. L a g a r d e verweist auf אסא bei Buxtorf 154. — Unter den Λέξεις κατὰ στοιχεῖον ist aufgeführt p. 182, 8: Ἐν φυτῷ σαβὲκ ἐν φυτῷ δυνατῷ ἤγουν χρυσολαχάνῳ Gen. 22, 13. Der Glosse p. 182, 9: Ἐν γῇ Ναὶμ ἐν γῇ ὑπνούντων hat unser Herausgeber bei der Citatangabe Gen. 4, 16 ein Fragezeichen beigefügt, das wohl kaum nöthig ist. Anstatt eines solchen zu Ἐλιμελὲκ θεοῦ βασίλειον in der nächsten Zeile [= 190, 37. 202, 66] scheint unbedenklich *Ruth* 1, 3 gesetzt werden zu können. Ebenso ist zu 183, 16: Ἦλθεν εἰς Ἀφεκκά als Quellstelle wahrscheinlich 3 *Regn.* 21 (20), 26 zu allegiren (ἀνέβη εἰς Ἀφεκά); dasselbe Wort ist Σαφεκκά p. 184, 58. Drei Zeilen tiefer stossen wir auf die sonderbare Notiz: Σαβὰ ἡ βασίλισσα Αἰθιοπίας, ἣν καλοῦσιν τὰ ἔθνη Σίβυλλαν. Beachtung verdient p. 187, 40: Ἀσίδα ὄψις ἐλέους αὐτῆς ἢ ὁ ἐρωδιὸς ὃς πελαργὸς λέγεται, — ingleichen p. 190, 33: Ἐγκρυφίας ἐγκρυπτόμενος ἐν τῇ ἀνθρακιᾷ, — 188, 75: Βηθφάγη οἶκος ἐπιτυχίας ἢ οἶκος σιαγόνων, ἐν ᾗ οἱ ἱερεῖς ᾤκουν πλησίον τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν, — 196, 12: Πέλται μικρὰ ὅπλα ἔχοντα κύμβαλα προσπεπηγότα, ἅπερ λέγουσιν οἱ Ῥωμαῖοι ἀρματώρια. Zu 197, 19: Πούδης ἐνδυόμενος βουλήν verweist L a g a r d e auf das Namenbuch des Hieronymus p. 79, 20: Pudens indutus consilio, indem er beifügt: ‚Hae deliciae ex Hieronymo graece verso fluxerunt, qui vertere sua supra 1, 14 ipse Graecis modeste commendaverat.‘ Derselbe vertheidigt p. 199, 92 in dem Interpretament: Φαὰμ καιρός das von Martianay für corrumpirt gehaltene erstere Wort mittelst des Hinweises auf פעם Exod. 9, 27. — Ein weiteres Onomasticon aus dem A. T. p. 200, 13—204, 50 ist nach der auf cod. Colbertin. 4124 gestützten Martianay'schen Edition unter Benutzung der Anmerkungen Vallarsi's mitgetheilt, was auch von dem neunzeiligen p. 204, 51—205, 59 über die 10 Gottesnamen gilt, während das letzte dieses Abschnittes unter dem Titel Εὐαγρίου εἰς τὸ πιπι p. 205, 60—206, 81, welches dieselben Namen behandelt [1]), zuerst von

1) Wie wir einer späteren Notiz Dr. L a g a r d e's entnehmen, muss es p. 206,

Croy im J. 1632, dann von Cotelier, Martianay und Vallarsi herausgegeben worden. Cotelier schrieb es auf Grund seiner codd. dem Euagrius, Lambeccius dagegen dem Athanasius zu. — Hiernach folgt 5) auf p. 207 bis 304 der werthvollste Bestandtheil des Lagarde'schen Buches, nämlich die *editio princeps* von des ‚Eusebius Pamphili, Bischofs von Cäsarea in Palästina', Schrift *Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. Zur Constituirung des Textes benutzte Lagarde theils die *Vallarsi*'sche Ausgabe nach dem cod. Vatican. 1456, theils in Ansehung der Lesarten des cod. Parisin. 772 = 2282 = 464 die gedruckten Editionen von *Jac. Bonfrère* (Paris 1631; — mit *b* bezeichnet) und von *Martianay* [= *m*], ausserdem aber vorzugsweise eine geschriebene Ausgabe P. Bert's, welche auf der *Leidener* Bibliothek unter des *Vossius* Büchern sich befindet und dem Herausgeber zur Benutzung überlassen wurde, nachdem sie 200 Jahre lang unbenutzt gelegen hatte. Ausser dem griechischen Titel enthält sie noch folgende Aufschrift: ‚Liber nunquam antehac editus ex bibliotheca regia, cui ex adverso respondet latina versio sancti Hieronymi de locis hebraicis multis partibus auctior et correctior ex bibliothecis sancti Victoris et Jacobi Aug. Thuani. cum supplemento et annotationibus P. Bertii, geographi et professoris regii. opus geographicum ad intelligentiam et explicationem librorum utriusque testamenti pernecessarium. additi sunt indices hebraici graeci latini cum tabulis.' Auf einem Blatte des Codex [= p] steht von anderer Hand: ‚*P. Bertii* cosmographi et professoris regii de locis hebraicis seu terra Chanaan. opus posthumum, et ab ipso non absolutum, et a duo *dauuergne* in hebraicâ linguâ professore regio magno studio ac labore perfectum,' so dass ungewiss ist, ob der Codex von Jenem oder von dem Letztgenannten geschrieben worden ist. In demselben erwähnt als 800 Jahre alt und mitunter benutzt ist auch ein cod. *Thuani* oder *sancti Germani autisiodorensis episcopi*. Lagarde hat jenen nebst b auf das sorgfältigste und vollständig verglichen unter Zuhilfenahme der Editionen *m* und *v* [= edit. Vallars.] und unter besonderer Rücksichtnahme auf die Schreibung der griechischen Eigennamen im 4. Jahrh., die Benutzung seiner eigenen, allerwärts von der Uebung gewissenhaftester Kritik zeugenden Ausgabe aber dadurch sehr erleichtert, dass er einem jeden der von Eusebius illustrirten Ortsnamen die Pagina- und Zeilenziffern, unter welchen die entsprechende Uebersetzung des Hieronymus zu finden ist, vorangestellt und die auf die biblischen Quellstellen sowie auf die Lesarten des Textes bezüglichen Anmerkungen sofort unter dem Texte gegeben hat. Nur ungern, aber durch die Rücksicht auf den uns hier zugemessenen Raum dazu genöthigt, stehen wir davon ab, von den zahlreichen Emendationen und Aufklärungen des Eusebianischen Textes, welche wir dem neuesten Herausgeber verdanken, einige anzuführen, dürfen jedoch nicht verschweigen, dass sowohl diese Ausgabe der in so vielfacher Hinsicht wichtigen biblischen Topographie des griechischen Kirchenlehrers, deren Text hier zum ersten Mal in der von Eusebius selbst ausgegangenen Reihenfolge gegeben ist, als auch das ganze Werk, von welchem sie einen Theil ausmacht, angelegentlichst und mit voller Ueberzeugung von uns empfohlen werden können. Eine nicht zu verachtende Zugabe bilden die hinter dem lateinischen Index II. p. 95 sq. eingeschalteten Emendationsvorschläge in Betreff einiger Stellen der hebräischen Genesis, zu deren einem wir uns eine Bemerkung verstatten. Hr. Dr. Lagarde führt bezüglich der Gen. 49, 10 ersichtlichen Worte עד כי יבא שילה mehrere Gründe

76 ἠθ ה anstatt ἠθπ und p. 206, 75 u. 80 ἠ ה anstatt ἠπ heissen. Demgemäss wird auch ἰὼθ ἠπ οὐαὺ ἴηπ lin. 72 auf ἰὼθ ἠ [ἠ] ה οὐαὺ ἠ [ἠ] ה zurückzuführen sein.

an, warum sie nicht bedeuten können: ‚bis er nach *Siloh* kommt‘, und erklärt sodann, dass er kein Bedenken trage, שׁילה als שֶׁאִילֹה aufzufassen: *Juda regnabit donec venerit is quem Juda ipse expetit votis, cui omnes gentes parebunt,* wobei er auf Analoga hinweist. Wir bestreiten die Füglichkeit dieser Annahme keineswegs, möchten aber glauben, dass vormals der hebräische Text anders gelautet hat. Die Siebenzig haben: *ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* [al *ᾧ ἀπόκειται*], Cyprian. Testim. I. 21: *quoadusque veniant deposita illi,* Hieronymus Quaest. hebr. in Gen. p. 69, 30: (ut) *veniat cui repositum est.* Alle diese Uebertragungen stellen sich als berechtigt heraus, wenn man annimmt, im Hebräischen habe nach יָבֹא gestanden יוּשַׂם לוֹ, wobei das supplirte Relativum bald zu dem Verbum bald zu dem Dativ gezogen wurde. Wenn dagegen in der Vulgata übersetzt ist: *donec veniat qui mittendus est,* so deutet dies darauf hin, dass nach den LXX im Laufe der Zeit das Verbum in יְשֻׁלַּח abgeändert worden war, unser masorethischer Text aber beweist, dass man irgendwann noch die weitere Umwandlung in שִׁילֹה vollzogen hatte. Bezüglich der Schlussworte des Verses springt in die Augen, dass ihre Fassung zur Zeit der Entstehung der alexandrinischen Version eine von der jetzigen verschiedene gewesen ist, nämlich וְהוּא תִקְוַת עַמִּים, worauf die sämmtlichen von uns angeführten Uebersetzungen [LXX: *καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν,* — Cypr. l. c.: *et ipse est spes gentium,* — Hieron. l. c. Vulg.: *et ipse erit exspectatio gentium*] zurückgehen. — Die beiden in vorstehenden Zeilen von uns angezeigten Schriften sind schön und würdig ausgestattet — auf Kosten des Verfassers, dem der im Interesse der Wissenschaft übernommene Selbstverlag nur Verluste und peinliche Erfahrungen gebracht hat! Mit welchen Empfindungen würden wohl die nachkommenden Pfleger der Wissenschaft auf einen grossen Theil des gegenwärtigen Geschlechtes der deutschen Theologen zurückblicken müssen, wenn sie erführen, dass von einer so viel Anstrengung erheischenden und so dankenswerthen Schrift, wie Lagarde's Onomastica sacra sind, in einem Zeitraume von mehr als einem Jahre nur eine verschwindend kleine Anzahl von Exemplaren gekauft worden sei? Möchte doch der redlichen und gewissenhaften Arbeit auch auf geistigem Gebiete recht bald eine bessere Zeit erblühen!

Lobenstein. Rönsch.

Aug. Werner, Herder als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie. Berlin 1871. 8. V u. 422 S.

In der vorliegenden Schrift erhalten wir eine sehr dankenswerthe Darstellung des grossen Theologen, dem man mit Recht den Namen eines „Klassikers unter den Theologen“ beigelegt hat, eine Darstellung, die um so verdienstlicher ist, als es an einer eingehenden Würdigung der theologischen und kirchlichen Bedeutung derselben bisher noch fehlte. Der Verfasser schildert im ersten Abschnitt seines Buchs Herder's „Rüstzeit“ für den theologischen Beruf, den mächtigen idealen Schwung des in den ärmlichsten Verhältnissen kaum sein Leben fristenden und doch im Gefühl seines frei sich entfaltenden Genius so glücklichen und reichen jungen Studenten und die ersten Berührungen mit den bedeutendsten Männern jener Zeit vom Beginn seiner Universitätsstudien bis zum Amtsantritt als Oberpfarrer in Bückeburg, namentlich die Beziehungen zu Kant — (vor der kritischen Periode dieses Philosophen) —, dessen Einwirkungen auf die Geistesrichtung des jungen Theologen als nachhaltige erwiesen werden, zu Hamann, der Herder wohl „zu fesseln und anzuregen geeignet, aber ihn zu leiten nicht fähig“

war, zu Lessing, zu dem sich Herder um so mehr hingezogen fühlte, als er, wie Lessing, sowohl von dem flachen Rationalismus eines Nicolai als von dem geistlosen Orthodoxismus sich abgestossen fühlte und nach einer gründlichen Vertiefung in die Quellen der Religion und ihre geschichtlichen Denkmäler verlangte. Herder nimmt schon damals die ihm eigenthümliche Stellung ein, in welcher er „mit der Bewunderung der Bibel die Verachtung der Dogmatik, mit der innigsten persönlichen Frömmigkeit die vollste Freiheit der Forschung" verbindet. Dass er von dieser Stellung während seines etwa achtjährigen Aufenthaltes in Bückeburg wesentlich abgewichen sei und sich der pietistisch-orthodoxen Richtung zugeneigt habe, bestreitet Hr. Werner, muss aber im folgenden Abschnitt „Herder's theologische Stellung" betitelt, zugeben, dass Herder damals, namentlich in Folge seiner Berührungen mit Lavater und dessen Freundeskreise, auf Kosten seiner Klarheit dem Mysticismus sich angenähert hat, und er gesteht: „für die Theologie Herder's war die Berufung nach Weimar und der Bruch mit Lavater ein grosses Glück." In der That, wenn wir uns erinnern, dass Herder in Bückeburg für die Wahrheit der von einem Freunde Lavater's angeblich vollbrachten Wunder und Geisterbeschwörungen eintrat und dabei seinen Glauben an wirkliche Teufel behauptete, so können wir nicht der Meinung Hrn. Werner's sein, welcher sagt, das seien leicht hingeworfene Bemerkungen, von denen man kaum wisse, ob sie nicht im Scherz gesagt seien, und können das um so weniger, als Herder's in derselben Zeit geschriebene „Provinzialblätter" zwar nicht einen orthodoxen Offenbarungsglauben „heucheln, um eine Göttinger Professur zu erlangen," eine Verdächtigung, gegen welche der Verf. den grossen Theologen mit Recht verwahrt, wohl aber in einer Weise sich auf die Bibel berufen, dass man vollständig darüber im Unklaren bleibt, ob Herder damals die freie kritische Stellung zur Bibel behauptete, die wir ihn vorher und nachher einnehmen sehen, zumal er in dieser Schrift die Möglichkeit der Wunder nachdrücklich vertheidigt und nur gegen den Zwang der Symbole, nirgends aber gegen die Herrschaft des Buchstabens der Bibel sich verwahrt. Uns will es überhaupt scheinen, als ob die Liebe, womit Hr. Werner in den Gegenstand seiner Darstellung sich vertieft, zuweilen zu einer etwas parteiischen Vorliebe geworden, welche die Schwächen des grossen Mannes eher zu beschönigen, als zu erklären geneigt ist. So z. B. wenn der Verf. zwar die verbitterte Heftigkeit, womit Herder in Weimar gegen Fichte in Jena aufgetreten, tadelt und es als ein unglückliches Schicksal beklagt, dass derselbe in diesen Kampf verwickelt worden, welcher seinem guten Namen nur zum Schaden habe gereichen können, danach aber trotzdem das Auftreten Herder's als muthig und entschieden belobt und behauptet, die Rechtfertigung für Herder's Verhalten gegen Fichte habe dieser selbst gegeben, indem er später zur Religion sich in freundliche Beziehung gesetzt. Der einfache Thatbestand ist und bleibt doch der, dass Herder zwar als der oberste Geistliche der Weimarischen Landeskirche zu dem anspruchsvollen Auftreten des Fichte'schen Jdealismus nicht wohl schweigen konnte und dass er in vollem Rechte war, wenn er gegen die formale Scholastik der neuen Philosophie, die „mit einem Stein- und Gewürmregen neuer Wortformeln Kanzel und Altäre überschütte", geltend machte: „der Religion gebührt die Sprache des Volks", dass es aber für die Art seines Auftretens gegen Fichte keine „Rechtfertigung" giebt, und dass uns sein Gebahren in dem sog. Atheismusstreit keinesweges den „höchst antipfäffischen Mann" in ihm erkennen lässt, der er vom Haus aus war. Ferner ist die Stellung Herder's zu der Frage der Kirchenzucht schwerlich richtig bezeichnet, wenn der Verf. sagt, der gesetzliche Standpunct habe Her-

der fern gelegen; vielmehr hätte hier mehr, als geschehen ist, daran erinnert werden müssen, dass derselbe Mann, der die tiefen Schäden des Staats- und Cabinetskirchenthums so treffend zu geisseln verstanden, später durch seine amtliche Betheiligung an dem bureaukratischen Kirchenregiment in Weimar mehr und mehr in der judaistischen Auffassung der Kirche als einer äusseren Anstalt, in dem Festhalten an äusserlichen Kirchenbussen u. dgl bestärkt worden ist.

Derartige Schwächen Herder's unverhüllt aufzuzeigen, hätte der Verfasser so viel weniger Bedenken tragen sollen, als er es ja so wohl verstanden hat, die wahre geschichtliche Grösse des Mannes deutlich aufzuzeigen. Hr. Werner hat die epochemachende Bedeutung Herder's für die Entwickelung der protestantischen Theologie und Kirche, seine geniale Auffassung der geschichtlichen Denkmäler der Religion, namentlich in der biblischen Literatur, seine ächt geschichtliche Auffassung der Bibel, seinen feinen, kunstsinnigen Geschmack, sein tiefes Verständniss für die orientalische, namentlich die hebräische Poesie, für die „Symbolik der Bibel, die Philosophie der Bildersprache“ in helles Licht gestellt und treffend ausgeführt, wie Herder in der Bibel ein erhabenes, uraltes, heiliges Reich der Poesie erschlossen, in welchem man suchen müsse, was zu finden ist, nämlich die Gluth der orientalischen Frömmigkeit, nicht aber die Langeweile philosophischer Demonstrationen, und die groben Hände gezüchtigt habe, welche den feinen Faden, der namentlich solche Schriftstellen durchzieht, in denen sich Bild und That, Geschichte und Poesie mischen, nicht entwickeln und verfolgen können, ohne ihn zu zerreissen. Der Verf. erwähnt, dass Herder einen grossen Werth auf eine Ausgabe der Bibel gelegt, welche Geschichte und Poesie von einander scheide, und meint, es habe seinem Geiste ein ähnliches Bibelwerk vorgeschwebt, wie es Bunsen dem deutschen Volke gegeben. Der Verf. bezweifelt aber, mit Recht, ob Herder der Mann dazu gewesen; denn „am Einzelnen und Kleinen sich aufzuhalten, hat Herder's Kritik noch nicht die Zeit, und die Einzelheiten seiner kritischen Forschungen und Ergebnisse, wo er sich auf solche einlässt, sind durch die neueren Arbeiten in Schatten gestellt.“ Ebendesshalb hätte es aber dem vorliegenden Buche Nichts geschadet, wenn von diesen Einzelheiten, von den kritisch-exegetischen Arbeiten Herder's weniger umfangreiche Proben aufgenommen wären. Dagegen sehr werthvoll sind die Mittheilungen über den Offenbarungsbegriff Herder's und namentlich das aus den „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ Dargebotene, worin gezeigt wird, wie Herder die auf Vernunft und Freiheit gegründete Humanität, welche die damalige Aufklärung als etwas Fertiges, als die Summe der allgemeinen Zeitbildung schon zu besitzen meinte, als das den Menschen aller Zeiten vorschwebende, sich erst allmälig verwirklichende Ideal darstellt, das sich, weil die zerstörenden Kräfte in der Welt die schwächeren sind, auch dem Bösen gegenüber immer sieghafter behauptet und immer völliger realisirt, und zwar unter Leitung der göttlichen Vorsehung in der Weise, dass die Tradition und namentlich die religiöse Tradition zur Entfaltung der reinen Humanität das Allermeiste beiträgt; wobei Herder freilich auch bemerkt hat: „sobald die Tradition alle Denkkraft fesselt, allen Fortgang der Menschenvernunft nach neuen Umständen und Zeiten hindert, so ist sie das wahre Opium des Geistes; das grosse Asien, die Mutter aller Aufklärung unserer bewohnten Erde, hat von diesem süssen Gifte viel gekostet und uns zu kosten gegeben.“ Mit besonderem Nachdruck hebt der Verfasser hervor, dass Herder durch seine Definition des Religionsbegriffs, durch seine klare Unterscheidung von Religion und Dogmatik ein Vorläufer und Wegbereiter Schleiermacher's geworden, und schliesst mit einer Darstellung Herder's als Prediger.

Sollen wir schliesslich noch ein Wort über die Eintheilung des Buches sagen, so können wir die getroffenen Anordnungen des Verfassers nicht als die glücklichsten bezeichnen. Da der Verfasser zuerst Herder's theologische Stellung in einem besondern Abschnitt beleuchtete, hierauf dessen theologische Schriften besprach und dann erst die Darstellung seiner Anschauungen über Bibel und Offenbarung, Altes und Neues Testament, Christenthum und Humanität, Kirche und kirchliche Reform folgen liess, so war unvermeidlich, dass Hr. Werner für seine Charakterisirung des Herder'schen Standpuncts vielfach den Beweis vorläufig schuldig bleiben und seinen Lesern zumuthen musste, aus den folgenden Abschnitten sich die einzelnen Beweisgründe selber zusammenzusuchen; ebenso waren bei dieser Anordnung des Stoffs mancherlei Wiederholungen und zuweilen eine gewisse Breite der Darstellung fast nothwendig. Hätte der Verfasser statt dessen zuerst aus dem Leben Herder's das Nothwendige mit einer kurzen Uebersicht über die theologischen Schriften desselben gegeben und dann sofort Herder's einzelne theologische Anschauungen über Bibel, Christenthum, Kirche u. s. w. besprochen, so hätte sich daraus leicht ein das Einzelne zusammenfassendes Gesammtbild des grossen Theologen gewinnen lassen, und dadurch dem Buche ein vollständig befriedigender Abschluss gegeben werden können. Aber auch in der gegenwärtigen Form bietet dasselbe, das in einzelnen Partieen ganz vortrefflich geschrieben ist, des Anziehenden und Anregenden sehr viel und wird gewiss das Seine dazu beitragen, dass „die lebensvolle, begeisternde Individualität Herder's, seine freimüthige Wahrhaftigkeit, sein sittlicher Ernst, seine innige Herzlichkeit auch auf die Theologie und Kirche der Gegenwart erfrischend und befreiend wirke.“

Jena. G. Graue, Oberpfarrer.

Religion, Staat und Kirche in ihrem Verhältniss der menschlichen Gesellschaft gegenüber. Ansprache an den Orthodoxismus aller Confessionen von einem alten Historikus. Hannover, 1871. 8. 57 S.

Einheit und Widerstreit der religiös-kirchlichen und der sittlich-humanen Dogmen des Christenthums. Dargestellt von J. P. L. Heidelberg. 1871. 8. 95 S.

Diese beiden Broschüren sind in mancher Beziehung einander verwandt; denn sie besprechen nicht nur im Wesentlichen dieselben religiösen und kirchlichen Zeitfragen, sondern stimmen auch in der Art ihrer Besprechung vielfach überein. Beide sehen in dem religiösen Leben der Menschheit die unentbehrliche Grundlage aller wahren Gesittung und Bildung, insbesondere in der christlichen Religion die Quelle des sittlich humanen Lebens; Beide bestehen darauf, dass dem religiösen Leben mit Ausschliessung jedes Zwanges die volle Freiheit seiner Entwickelung und Darstellung gewährt werde; Beide suchen ihre Darlegung meistens geschichtlich zu begründen. Wenn sie andrerseits in wichtigen Fragen von einander abweichen, so wird wiederum, trotz jener ihrer anerkennungswerthen Tendenz, das Urtheil über Beide übereinstimmend dahin lauten müssen, dass weder die eine noch die andere einen wirklich fördernden Beitrag zur Lösung der schwierigen Zeitfragen gebracht hat, welche darin besprochen werden.

Der Verfasser der erstgenannten Schrift meint zwar, über das, was er anführe, könne überall ein Streit nicht sein, weil er „keine eigne Weisheit zu Markte bringen“ wolle, sondern nur „die Weisheit der Weltgeschichte.“ Aber wenn es schon an sich nicht wohl begreiflich ist, wie Jemand „die Weisheit der Weltgeschichte“ darbieten könne, ohne zugleich seine eigne

Auffassung des geschichtlichen Verlaufs, sein eignes Urtheil zu geben, so hat unser Verf. gar viel eigne Weisheit von oft sehr zweifelhaftem Werthe zu Markte gebracht, die er uns als „die Weisheit der Weltgeschichte" anpreisen zu wollen scheint. Was diesen Namen jedenfalls am allerwenigsten verdient, sind seine Auseinandersetzungen über „Glauben und Wissen" und über den „Glaubens- und Wissenstheil der Religion." Wir finden da die alte verkehrte Definition, nach welcher unter Glauben gewisse Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit und ihren Eigenschaften verstanden werden sollen, und desshalb ist auch die Unterscheidung von Glauben und Wissen, die der Verf. giebt, eine nur äusserliche; es heisst, wo das Wissen aufhöre, fange das Glauben an, die Gränze aber sei eine schwankende; ein bestimmter Unterschied sei nur der, dass das Wissen objective Wahrheit habe, das Glauben hingegen stets eine individuelle Thätigkeit jedes einzelnen Menschengeistes sei. Diesse schiefe Auffassung wird noch verkehrter dadurch, dass der Verfasser sich die individuelle Thätigkeit des Glaubenden nicht durch eine gesetzmässige Entwickelung geregelt denkt, sondern der subjectiven Willkür preisgiebt. Nicht nur scheint er von einer allgemeinen fortlaufenden göttlichen Offenbarung Nichts zu wissen, von welcher der individuelle Glaube geleitet und getragen wird; sondern er versäumt auch hervorzuheben, dass die Glaubensvorstellungen (— die er constant mit dem Glaubensleben verwechselt, —,) des einzelnen Subjects von der jedesmaligen Bildungsstufe der ganzen Zeit bestimmt werden; und daher hat er auf die Frage, woran die grössere oder geringere Wahrheit einer Vorstellung von Gott zu erkennen sei, nur die Antwort, das einzelne Individuum habe allein darüber zu entscheiden, und diese Entscheidung habe nur für das einzelne Individuum Geltung. Nachdem aber so unter den Händen des Verf. die Freiheit des Glaubens, wofür er kämpfen will, zur Willkür geworden, vermag er gerade von dem, was er als „ein alter Historikus" uns zu geben versprochen, von der „Weisheit der Weltgeschichte" sehr wenig zu bieten; er vermag nur in ungenügender Weise geschichtlich zu begründen, woher es kommt, dass die Vorstellungen des Glaubens fortschreitend sich geläutert und veredelt haben; ebenso vermag er die Bedeutung der geschichtlich entstandenen dogmatischen und kirchlichen Glaubensformen nicht recht zu würdigen; diese Formen sind ihm doch mehr oder minder blosse „Antiquitäten in dem Rumpelkasten der Adiaphora." Indem er aber gegenüber dem willkürlichen „Glaubensindividualismus" nach einem bleibenden, allgemeingültigen „Theil der Religion" sucht, glaubt er in dem, wie er es unglücklich genug ausdrückt, „gewussten Theil der Religion," nämlich in der „Moral der Religion" zu finden, was er sucht; denn, sagt er, der festgestellte Inhalt der Moral liege jedem Individuum auf dieselbe unveränderliche Weise klar vor. Dass auch das sittliche Bewusstsein sich erst allmälig auf geschichtlichem Wege entwickelt und mannigfach verschiedenen Auffassungen unterlegen hat, scheint der Verf. vergessen zu haben; seine Bezeichnung der Moral als eines Theils der Religion verräth eine mechanische Ansicht des Verhältnisses; manches Andere in seinen Auslassungen macht stark den Eindruck oberflächlichen Absprechens. Wir scheiden von der vorliegenden Schrift mit dem Gedanken, wie nothwendig es sei, dass zur Lösung der kirchlichen Zeitfragen solche Männer ihre Stimme erheben, welche sowohl Philosophen und Theologen (— unser Verf. rühmt sich, das nicht zu sein —) als auch wahre Historiker genug sind, um der Unklarheit, die auch in gebildeten und für die Religion redlich interessirten Kreisen (— und dazu dürfen wir unsren Verf. rechnen —) noch herrscht, allmälig abzuhelfen.

Der Verfasser der zweiten Broschüre hat offenbar nicht nur theologische, sondern auch philosophische und historische Bildung und zeigt sich uns als

einen geist- und phantasiereichen Mann, dessen ganze Anschauungs- und Ausdrucksweise uns in dem J. P. L. einen bekannten rheinischen Theologen leicht erkennen lässt. Den Grund der geistigen Wirren unsrer Zeit findet er mit Recht darin, dass einerseits die religiösen Principien zur Unterdrückung der sittlich humanen, andrerseits die sittlich humanen Principien zur Unterdrückung der religiösen missbraucht und dadurch beide verfälscht und entstellt werden. Dem gegenüber will der Verf. zeigen, dass beide unzertrennlich sind und nur in ihrer Einheit, wie das Christenthum sie gebracht hat, die gesunde Grundlage des menschlichen Heils bilden können. Aber wie wird das nun ausgeführt? Zunächst wird in die Darlegung schon dadurch eine Unklarheit gebracht, dass jene Pincipien als Dogmen bezeichnet werden, und der Verf. es zweifelhaft lässt, ob diese Dogmen nur freie sittliche Grundsätze oder, wie einst die Edicte der Römischen Kaiser „zwingende Gesetze sein sollen;“ von den Dogmen der evangelischen Kirche sagt Hr. J. P. L.: „sie nähern sich als geistige Principien der freien socialen Geltung“, ein Satz, der Alles in der Schwebe lässt. Wenn danach die sittlich humanen Principien, in einer geistreich spielenden Zusammenstellung mit den zehn Worten des Dekalogs, in zehn Dogmen zerspalten und dabei der Eid (trotz Matth. 5 V. 34 ff.) und der Sonntag (trotz Röm. 14 V. 5 f.) mit Ehe, Eigenthum, sittlicher Gesinnung auf Eine Linie erhoben werden, so lässt sich schon im Voraus vermuthen, was alles zu den religiös-kirchlichen Dogmen gezählt werden wird. Freilich hat sich Hr. J. P. L. darüber keineswegs mit voller Klarheit ausgesprochen; denn wenn er von einem trinitarischen Gottesbegriff, von dem „Mysterium der Sühne,“ von der „Rechtfertigung durch die Anschauung Gottes in der versöhnenden Gerechtigkeit Christi“ als von grundlegenden Dogmen redet, so lässt er uns nur vermuthen, dass er das nicht im Sinne der symbolischen Bücher, wir wissen nicht wie, versteht. Fast scheint es, als liebe der Verf. die Unklarkeit, weil „im Trüben gut fischen“ ist. Denn nachdem er die einfachen religiösen und humanen Principien in die Nebel seiner grotesken, räthselschwangeren Redewolken eingehüllt, wirft er seine Netze aus in Gestalt von Sätzen wie folgende: „die Liebe Gottes als unendliche ewige ist nur in einer ewigen Selbstunterscheidung und Selbsterfassung Gottes zu denken, die sich nicht anders als trinitarisch vollzieht; wer Liebe sagt, der sagt Persönlichkeit, und wer Persönlichkeit sagt, der redet — er mag wollen oder nicht — von einem einig-dreifaltigen Leben;“ „wer das Mitleid und das Mitleiden kennt, der wird .... geführt vor das Mysterium der Sühne.“ Der Verf. denkt nicht daran, solche Sätze zu begründen; er scheint nur die Absicht zu haben, in arglosen frommen Gemüthern die Meinung hervorzurufen, dass die sittlich humanen Principien an die von ihm bezeichneten religiös-kirchlichen Dogmen gebunden seien, dass also, wer die Lehre von einer dreieinigen Gottheit, von einer Sühne durch Christi Blut, von einer Zurechnung des Verdienstes Christi etc. weder in der altkirchlichen Bedeutung noch in einer J. P. L.'schen Umdeutung für göttliche Wahrheit hält, damit zugleich den Humanitätsprincipien untreu werden müsse und jener Carrikatur von Humanismus verfalle, welche der Verf. in einem Gustav Flourens, belgischen und französischen Studenten und ähnlichen Umsturzleuten mit behaglicher Breite schildert. In der That, Hr. J. P. L. lässt den Erbfehler seiner so liberal schimmernden Vermittlungstheologie zuweilen gar zu deutlich durchblicken, und wenn er auch noch so viel Schönes über die Gewissensfreiheit, deren Verletzung ein Angriff auf die Ehre der Menschheit und die Ehre Gottes sei, zu sagen weiss und noch so viel Treffendes gegen die kirchlichen Zeloten, wie über die in „Helotengroll“ von der Kirche Entfremdeten bemerkt, jene religiös-kirchlichen Dogmen belehren uns ein für

alle Male darüber, dass Hr. J. P. L. denjenigen, der sich den symbolischen Büchern gegenüber grössere Freiheit herausnimmt als er, für einen Menschen von zweifelhafter Sittlichkeit und Humanität hält. Er bekämpft die confessionellen Lutheraner, die an der Pforte ihrer Kirche, in welche doch längst Pantheisten und Rationalisten, Episcopale und Socinianer eingedrungen seien, die Inschrift stehen lassen: „Verbotener Eingang für alle Reformirte und Unirte; Datum 1577." Er fragt jene: „ist das Wahrheit?" Er selber aber schreibt an die Pforte seiner Kirche, in welcher „die kirchliche Glaubensgenossenschaft des 19. Jahrhunderts, Union genannt," wohnen und die Confessionen des 16. und 17. Jahrhs. nicht mehr herrschen sollen: Verbotener Eingang für Alle, die nicht an die religiös-kirchlichen Dogmen von J. P. L. glauben; Datum 1871." Da fragen wir den Verfasser: „ist das Wahrheit?"

Jena. Graue.

H. Lucht, Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Eine kritische Untersuchung. Berlin 1871. 8. VIII und 239 S.

Der Hr. Vf., welchen die hochw. theologische Facultät zu Leipzig vor einigen Jahren wegen seiner Tübingischen Ansichten nicht einmal als Privatdocenten annehmen wollte, tritt hier zum erstenmal öffentlich auf mit einer sehr fleissigen und gründlichen Untersuchung über die beiden letzten Capitel des Römerbriefs. Dieselben hat bekanntlich Marcion weggeschnitten, Baur für einen unächten Anhang zum Römerbriefe erklärt. Lucht möchte seine Untersuchung am liebsten als eine Revision der von Baur hervorgehobenen Argumente bezeichnen. „Ich glaube darin nicht nur diejenigen Gründe, aus welchen Baur diesen Abschnitt für unächt erklärt hat, von neuem erhärtet, sondern ausserdem noch neue Gründe vorgebracht zu haben, aus welchen dasselbe Resultat sich ergiebt. Auf der andern Seite habe ich mich auch gegen die Instanzen nicht verschliessen können, welche wenigstens an einigen Stellen gegen die Annahme der Unächtheit sprechen, und habe zur Lösung dieser Schwierigkeiten zu einer Hypothese greifen müssen. In dieser Beziehung möchte das Resultat meiner Untersuchung allerdings weniger befriedigend sein. Ich bin mir dessen wohl bewusst und auch keineswegs gemeint gewesen, mit dieser meiner Schrift die Untersuchung über diese Frage zum Abschluss gebracht zu haben. Vielmehr weiss ich sehr wohl, dass dasjenige, was in dieser Untersuchung hypothetisch geblieben ist, den Weg alles Fleisches wandeln wird; es wird mir aber auch gerade zur höchsten Genugthuung gereichen, wenn bald ein Stärkerer über mich kommen sollte, der die von mir hervorgehobenen Schwierigkeiten so zu lösen versteht, dass dabei alles Hypothetische verschwinden wird."

Wer, wie der Unterzeichnete (in dieser Zeitschrift 1866, S. 367; 1871, S. 602) Röm. C. 15. 16 für ächt erklärt hat, kann sich nur darüber freuen, dass der neueste Kritiker hier doch nicht alles unpaulinisch finden kann. Mit Röm. 14, 23 soll der Römerbrief noch nicht zu Ende gewesen, und in Röm. C. 15. 16 soll der alte Schluss zum Theil noch erhalten sein (S. 78). Als die paulinischen Briefe zum öffentlichen Gebrauche kamen, scheine der römische Klerus nur Röm. C. 1—14 dem Publicum übergeben, den Schluss aber im Archiv zurückbehalten zu haben, wo er entweder ganz oder theilweise damals noch vorhanden war, als der Verfasser von Röm. 15. 16 den Römerbrief redigirte. Mit diesem Stücke aus dem Römerbrief werden in dem römischen Archiv auch die Bruchstücke eines nach Ephesus gerichteten Schreibens zusammen gelegen haben, welche der Redactor in Röm. 16 aufgenommen hat. Aus Versehen wird dieses Schreiben nach Ephesus zusam-

men mit dem Römerbriefe nach Rom gekommen, daselbst auch zusammen mit dem Römerbriefe aufbewahrt sein. „Lag es aber mit diesem zusammen, so war es natürlich, dass der Redactor dieses wie jenes nach Rom gerichtet sein liess. Er nahm also beides, sowohl jenes Bruchstück aus dem Römerbrief als auch die Bruchstücke dieses Schreibens in seinen Anhang zum Römerbrief auf, oder vielmehr verarbeitete es in demselben“ (S. 84). So soll es denn gekommen sein, dass wir in Röm. C. 15. 16 ein aus zwei Schreiben des Paulus an die Römer und an die Ephesier durch einen nachapostolischen Redactor zusammengesetztes und mit eigenen Zuthaten bereichertes Stück besitzen. In Röm. C. 15 hat der Redactor noch ächt paulinisches Material (15, 1—3. 25. 29. 30—33) verarbeitet (S. 192. 237). Auch in C. 16 soll noch Manches paulinisch sein. Röm. 16, 1—16a. 17—20 wird aus dem gleichzeitigen Briefe an die Ephesier stammen (S. 126 f. 151 f.), wohl auch noch 16, 21—23, wenn auch vielleicht etwas überarbeitet (S. 119 f.). Den ächten Schluss des Römerbriefs haben wir 16, 24 (S. 82), wogegen die Doxologie Röm. 16, 25—27 erst der gnostischen Zeit angehört (S. 92 f.).

Dass die Doxologie unächt ist, hat Lucht für mich ganz überzeugend dargethan. Ich verkenne auch nicht die scheinbare Beweiskraft gegen die Aechtheit von Röm. C. 15. 16. Schon Origenes zu Röm. 16, 25—27 hat nämlich bemerkt, dass in den nicht-marcionitischen Hss. die Doxologie zum Theil gleich hinter 14, 23, zum Theil ganz am Schlusse steht. So ist es auch jetzt noch der Fall. Die Doxologie steht am Schluss von C. 16 in den Itala-Hss. d e f, in der Peschito (wo jedoch, wenigstens in dem bisherigen Texte, Röm. 16, 24 ganz zuletzt steht), in ℵABCD (hier nur die vier ersten Wörter mit Accenten), aber auch hinter 14, 23 in AD (ganz ohne Accente) L und den meisten, wenn auch nicht ältesten, Hss. Ganz fehlt die Doxologie (abgesehen von Marcion) in F (wo im griechischen Texte nach 16, 24 ein leerer Raum ist) G (wo im Griechischen und Lateinischen hinter 16, 24 ein leerer Raum ist). Da scheint man doch schon in alter Zeit C. 14 für den Schluss des Briefs gehalten zu haben. Lucht kann (S. 75) sagen: „Wenn der ächte Römerbrief des Paulus mit C. 14, 23 schloss, so war er nur unvollständig vorhanden. Es fehlte der Schluss desselben. Dadurch konnte nun der Eine und der Andre veranlasst werden, einen Schluss zum Rom.-Brief hinzuzufügen. Zu diesem Zwecke fasste der Eine die Hauptpuncte, die im Rom.-Brief zur Besprechung gekommen waren, in der Form einer Doxologie zusammen und fügte diese dem zuletzt, C. 14, behandelten Thema an. Ein Anderer aber setzte das C. 14, 23 abgebrochene Thema weiter fort und fügte alsdann noch einen Epilog zum Rom.-Brief nebst Grüssen an die Römer hinzu. Auf diese Weise entstanden zwei verschiedene Redactionen des Rom.-Briefes, Redaction A, welche Rom. 1—14 und C. 16, 25—27, und Redaction B, welche Rom. 1—14 und 15, 1—16, 24 enthielt. Als man alsdann beide Redactionen mit einander verglich und die eine nach der andern zu vervollständigen suchte, fügte man entweder die Doxologie aus der Recension A an die Redaction B oder Röm. 15. 16 aus der Redaction B an die Redaction A an. So entstanden Exemplare des Rom-Briefs, in welchen hinter C. 14 zuerst Röm. 15. 16 und dann die Doxologie, und andre, in welchem hinter C. 14 zuerst die Doxologie und dann Röm. 15. 16 gestellt war.“

Das Ungehörige der Doxologie nach dem zweiten Segenswunsche Röm. 16, 24 hat man allerdings schon früh empfunden. Daher haben ℵABC (wahrscheinlich auch der Syrer von Petersburg) diesen Segenswunsch ganz ausgelassen, welchen der alte Syrer (im bisherigen Texte) erst nach 16, 27 bie-

tet. Beides eine Folge der Schlussstellung der Doxologie, welche weder nach C. 14 noch nach C. 16 eine passende Stelle hat. Und wie kam man nur darauf, dieselbe an den Schluss von C. 14 zu stellen? Da klingt es allerdings sehr verlockend, wenn Lucht auf einen ursprünglichen Abschluss des Römerbriefs mit C. 14, wie bei Marcion, schliesst.

Das ist aber auch die einzige Stütze für die Behauptung eines ursprünglichen Fehlens von Röm. C. 15. 16. Denn 2 Thess. 3, 2 lässt auch Lucht (S. 44) wahrscheinlich von Röm. 15, 21 abhängig sein, wie er denn die Bekanntschaft des muratorischen Bruchstücks mit Röm. C. 15 nicht in Abrede stellt (ebdas). Es verstösst aber gegen die Nachweisungen von Rönsch (Das Neue Test. Tertullian's S. 350), wenn Lucht (S. 43 f. 72. 74. 191) behauptet, Tertullian habe Röm. 15. 16 wahrscheinlich noch nicht gekannt. Und es ist eine gar zu kühne, durch nichts begründete Vermuthung, dass Origenes auch das Fehlen der Doxologie in kirchlichen Hss. angemerkt, Rufinus aber diese Bemerkung ausgelassen habe (S. 39), auch dass dem Origenes noch etwas von dem Fehlen von C. 15. 16 in dem ursprünglichen Römerbriefe bekannt gewesen zu sein scheine (S. 46). Es kann eben nichts als die Stellung der Doxologie am Schluss von C. 14 für diese Ansicht angeführt werden. Dieses Zeugniss aber verliert an Werth durch die doppelte Erkenntniss, welcher sich auch der neueste Kritiker nicht verschliessen konnte, dass C. 14 nun einmal nicht der ursprüngliche Schluss des Römerbriefs, C. 15. 16 nicht völlig unpaulinisch sein kann. Wie wenn die Doxologie mit ihrer Erwähnung der prophetischen Schriften ursprünglich ein rechtgläubiger Zusatz zu dem marcionitischen Schluss des Briefs gewesen sein sollte?

Ob es zwingende Gründe giebt, den Hauptinhalt von Röm. C. 15. 16 dem Paulus abzusprechen, ist eine Frage, welche wenigstens in dieser Anzeige nicht wohl entschieden werden kann. Aber die Vermuthung, dass der ächte Schluss des Römerbriefs im römischen Archiv zurückbehalten, dann aus Versehen mit Stücken eines hier gleichfalls aufbewahrten Briefs an die Ephesier zusammengearbeitet und mit allerlei Nachapostolischem ausgestattet worden sei, erregt von vorn herein grosse Bedenken. Sollte diese Ansicht nun auch vor einer schärfern Prüfung nicht bestehen können, so hat der Hr. Verf. sie doch so gut als möglich begründet und auf Manches aufmerksam gemacht, was näher beachtet zu werden verdient. A. H.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1871.[1])

Bei der Gesellschaft sind vor dem 15. December 1870 auf die ausgeschriebenen Fragen drei Antworten eingekommen, welche die Herren Directoren, in ihrer Herbstversammlung am 18. Sept. und folgenden Tagen, der Beurtheilung unterzogen haben.

Auf die Frage:

In welchem Verhältniss steht der Jesuitismus zu den Principien und der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche, und was ist für ihre Zukunft von demselben zu erwarten?

erhielten sie nur eine Antwort, eine hochdeutsche, mit dem Sinnspruch: Si cum Jesuitis non cum Jesu citis.

---

1) An den Herausgeber eingesandt unter dem 15. Oct. 1871. — A. d. H.

Dem Verfasser dieser Abhandlung wurde einstimmig das Lob ertheilt, sich grosse Mühe gegeben und viel Interessantes über den Charakter, die Einrichtung, die Thätigkeit und das Schicksal des Jesuitenordens zusammen gebracht zu haben. Auch fühlten die Herren Directoren grosse Sympathie für den sittlichen Ernst, wovon seine Beurtheilung der Jesuitischen Sittenlehre Zeugniss ablegte. Aber schon die Form der Abhandlung gab Anlass zu Bedenken: ihre Disposition war mangelhaft, und der Verfasser nicht frei zu sprechen von Wiederholungen. Die Hauptbeschwerde galt aber dem Charakter der Abhandlung. Der Autor hatte der Forderung der Frage kein Genüge geleistet. Er verfasste eine Streitschrift wider die Jesuiten, worin zu Folge einer übrigens leicht erklärbaren Entrüstung über ihr Treiben in der gegenwärtigen Zeit, zuweilen streitige Beweisgründe angewandt, übertriebene und gar zu allgemeine Beschuldigungen angeführt und die Lichtseiten der Thätigkeit dieses Ordens, mehr als billig war, verhüllt wurden. Weder eine solche Streitschrift noch auch eine Geschichte des Jesuitenordens hatte die Gesellschaft verlangt, sondern eine pragmatische Betrachtung des Jesuitismus, wodurch sein Verhältniss zu den Principien und der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche klar und deutlich ans Licht kommen sollte. Die Herren Directoren vermissten denn auch die vollständige, für eine unpartheiische Beurtheilung durchaus unentbehrliche Anweisung alles dessen, wodurch der Jesuitismus vorbereitet und hervorgerufen ist. Das Verhältniss des Jesuitismus zum Katholicismus war, ihrer Einsicht nach, nicht klar und deutlich genug hervorgehoben. Auch wurden sie nicht befriedigt durch die Muthmassungen des Verfassers betreffend den vermuthlichen Einfluss des Jesuitenordens auf die Zukunft der christlichen Kirche. Zu ihrem Bedauern konnten sie daher dem Verfasser den ausgesetzten Ehrenpreis nicht zuerkennen.

Der Bitte des Verfassers seine Abhandlung zurück zu erhalten, wird Genüge geleistet werden, wenn er sich schriftlich an den Secretär der Gesellschaft wendet, und zwar so, wenn er unbekannt bleiben will, dass die Identität des Briefstellers und des Verfassers der Abhandlung nicht zweifelhaft ist.

Auf die Frage:

Eine apologetische Abhandlung über den bleibenden Werth der christlichen Religion,

waren zwei Antworten eingegangen, eine hochdeutsche mit dem Sinnspruch: Siehe ich bin bei euch u. s. w. (Matth. XXVIII: 20) und eine holländische), mit dem Motto: *Εὐαγγέλιον αἰώνιον.*

Die erste war die Arbeit eines begabten und freisinnigen Mannes und enthielt manche beherzigenswerthe Bemerkung. Aber es war fast unvermeidlich, dass in einer volksmässigen Schrift so kleinen Umfanges manches Bedenken unaufgelöst blieb und manche Fragen, welche eine nähere und besondere Erörterung verdienten, nur leise berührt wurden. Auch fehlte eine bestimmte Anweisung der Gründe, worauf die Angriffe gegen den bleibenden Werth des Christenthums sich stützen. Auf Krönung hatte daher der talentvolle Verfasser keinen Anspruch.

Der zweiten Antwort erkannten die Herren Directoren einstimmig keinen geringen Werth zu. Sie legte viele Kenntniss und Belesenheit und grosse Liebe zum Christenthume an den Tag; überdiess war sie klar und anziehend geschrieben. Gleichwohl mussten die Herren Directoren eine verneinende Antwort geben auf die Frage, ob diese Abhandlung mit dem ausgesetzten Ehrenpreise gekrönt und in die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden sollte? In dem ersten Theile gab ja der Verfasser etwas anderes als die

Frage bezweckte, und befolgte er bei der Darstellung der Religion Jesu eine Methode, welche eher Bedenklichkeiten hervorlockte als wegnahm. Der Zusammenhang zwischen diesem ersten und dem zweiten Theil war nicht ganz befriedigend. Dem zweiten Theil, mehr thetisch als apologetisch, mangelte es an Ueberzeugungskraft, weil der Gang der Beweisführung nicht fest und bestimmt, die psychologische und historische Untersuchung nicht tief und gründlich genug war, und die philosophischen Ansichten oft sehr streitig waren. Hatte daher der Verfasser der Forderung der Frage kein Genüge geleistet, gleichwohl fanden die Herren Directoren in der ganzen Abhandlung, zumal in dem letzten Abschnitt des zweiten Theils „so viel gutes und schönes, dass sie ihm einen Beweis ihrer Werthschätzung seiner Arbeit nicht vorenthalten dürften. Sie beschlossen demnach, ihm eine silberne Medaille und hundert Gulden darzureichen, wenn er seinen Namen bekannt machen wollte.

Vor dem Abdrucken dieses Programmes hat sich als Verfasser bekannt gemacht der Herr E. Snellen, Prediger zu Drieb in der Provinz Gelderland.

Drei schon vorher ausgeschriebene Preisfragen stellt die Gesellschaft von neuem auf, zwei derselben aber etwas abgeändert, sodass sie jetzt also lauten:

I. Eine Abhandlung über den Einfluss, welchen philosophische Systeme auf die christliche Theologie in Holland gehabt haben, seit der Reformation bis auf unsere Tage.

II. Eine Abhandlung über die anthropologischen und theologischen Gründe, worauf die Anerkennung des Rechtes eines jeden Menschen auf Freiheit des Gewissens beruht, mit Anweisung des Einflusses, welchen das Ergebniss dieser Untersuchung auf das Urtheil über die verschiedenen Formen und Auffassungen des Christenthums haben muss.

III. In welchem Verhältniss steht der Jesuitismus zu den Principien, wonach die christliche Kirche sich ursprünglich gebildet und, zumal in dem Romano-Katholicismus, im Laufe der Jahrhunderte weiter entwickelt hat? und was ist für die Zukunft der christlichen Kirche von dem Jesuitismus zu erwarten?

Als neue Preisfragen werden von der Gesellschaft die zwei folgenden ausgeschrieben:

IV. Mit Hinsicht auf die Unruhen, welche in verschiedenen Ländern bei der Volksclasse der Arbeiter sich zeigen, auf die communistisch-socialistischen Ideen, welche ihnen durch zahlreiche Schriften eingeprägt werden, und auf die Gefahr, welche desshalb den socialen Zustand bedroht, fragt die Gesellschaft:

Wie müssen die socialen Bewegungen unserer Zeit, in Verbindung mit früheren Erscheinungen der Art, ihrem wesentlichen Charakter nach gekennzeichnet und vom christlichen Standpunct aus beurtheilt werden? und was ist in dieser Hinsicht die Bestimmung und Aufgabe der christlichen Kirche?

V. Was lehrt die Geschichte der Holländischen reformirten Kirche betreffend die Herrschaft und das Recht des Confessionalismus in dieser Kirche?

Die Gesellschaft verlangt, dass bei dieser Untersuchung nicht nur auf die Aussprüche und Handlungen der Vorsteher und Aufseher der Kirche

Acht gegeben werde, sondern auch auf den Geist der Gemeinde, wie derselbe in den Thaten und Schriften ihrer Mitglieder sich darstellt.

Die Antworten auf die erste Frage werden erwartet vor dem 15. Juni 1873, die auf die vier übrigen Fragen vor dem 15. December 1872. Alles was später einkommt, wird bei Seite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen werden.

Für die genügende Beantwortung jeder der obengenannten Preisfragen wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Geld entgegengenommen werden kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft, von 250 Gulden an Werth, nebst 150 Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die Humanität, die Trennung von Kirche und Staat und die päbstliche Unfehlbarkeit; vor dem 15. Juni 1872 auf die Frage über die christliche Mission.

Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, dass sie die Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet habe sodann dieselbe Devise auf der Adresse. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie nicht in Betracht kommen. Ueberdiess wird den Verfassern auf's neue in Erinnerung gebracht, dass auf gedrängte Behandlung oder Bündigkeit grosser Werth gelegt wird, und dass es ihnen sehr zum Schaden gereicht, wenn sie bei ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die äussere Form vernachlässigen. Die Herren Directoren machen daher auf's Neue ihren festen Beschluss bekannt, dass sie Abhandlungen, deren Schrift nach ihrem einstimmigen Urtheil undeutlich ist, der Beurtheilung nicht unterziehen werden.

Die Abhandlungen müssen mit einer der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben sein und portofrei besorgt werden an den Herrn Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, **A. Kuenen**, Theol. Doctor und Prof. zu **Leiden.**

Ferner wird zur Warnung auf's Neue daran erinnert, dass die Verfasser durch Einlieferung ihrer Arbeiten sich verpflichten, von einer gekrönten und in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Herren Directoren erhalten zu haben.

Auch werde im Auge behalten, dass die eingesandte Handschrift jeder abgewiesenen Abhandlung das Eigenthum der Gesellschaft bleibt, es sei denn dass sie dieselbe freiwillig abtrete. Uebrigens hat jeder Verfasser das Recht eine solche Abhandlung selbst durch den Druck bekannt zu machen.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1872.

Directoren der Teylerschen Stiftung vereinigten sich sammt den Mitgliedern der theologischen Abtheilung am verwichenen zehnten November um ihr Urtheil abzugeben über die eingesandte Antwort auf die Frage nach der ursprünglichen Verfassung der christlichen Gemeinden, mit dem Denkspruch versehen: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς u. s. w.

Nur ein kleiner Theil dieser Arbeit konnte als Versuch einer Beantwortung gelten. Das ganze verrieth einen Mangel an den erforderlichen Kenntnissen und wissenschaftlicher Methode zur Lösung der gestellten Frage. Ueberdies war die Form höchst mangelhaft.

Es könnte also, nach der einstimmigen Meinung aller Beurtheiler, von einem Anspruch auf den Preis keine Rede seyn. Die Frage wurde indessen wiederholt. Sie lautet:

„Was lehren uns die Schriften des Neuen Testaments sowohl über die ursprüngliche Verfassung der christlichen Gemeinden als über die Veränderungen und Modificationen, welche darin vorgegangen sind während der Zeit, in welche das Entstehen jener Schriften fällt?“

Als neue Frage bietet die Gesellschaft die folgende zur Preisbewerbung an:

„Welchen Werth hat die Statistik der Sittlichen Thatsachen für die Sittlichen Wissenschaften und welchen Einfluss muss sie auf das Studium jener Wissenschaften haben?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *ƒ* 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1873 anberaumt. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit, Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namens-Zettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Erklärung.

Es ist unglaublich, mit welcher Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit in unserem Zeitalter dss Dampfes mitunter Recensionen fabricirt werden. So eben lese ich in dem Theol. Jahresberichte von Hauck VI. 7. Heft, S. 425 f. in einer Anzeige meines ‚N. Test. Tertullian's‘ folgenden Passus: ‚11 der ihm [Tertullian] zugetheilten Schriften sind bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden; als unächt werden 6 bezeichnet, sogar die 5 Bücher gegen Marcion (S. 12), und doch giebt Hr. R. gerade aus diesen die als specifisch marcionitisch constatirten Lesarten Luc. 13, 28 justos und 16, 17 verborum Domini u. s. f. als Tertullianisch. Dann heisst es wieder (S. 14, 21), das erste Buch gegen Marcion biete uns das einzige sichere Datum, oder das Jahr 207—208.‘

Der ungenannte Ref. imputirt mir somit die Fahrlässigkeit, *dieselben* 5 Bücher gegen Marcion, welche ich auf S. 12 als unechte bezeichnet hatte, gleich auf der nächstfolgenden Seite und anderwärts in meinem Buche den unbezweifelt echten Schriften Tertullian's beigezählt zu haben. In der That, wer dieses Urtheil abgegeben hat, kann weder meine Worte aufmerksam gelesen haben noch mit den Editionen des Tertullian auch nur zur Nothdurft bekannt sein: Letzteres nicht, denn sonst wäre ihm erinnerlich gewesen, dass den Werken dieses Kirchenlehrers mehrere ‚Carmina, quae Tertulliani sunt aut saltem esse dicuntur‘ angehängt zu werden pflegen, unter denen

sich auch die aus beiläufig 1300 Hexametern bestehenden Adv. Marcionem libri quinque befinden, — Jenes nicht, weil auf S. 12 meiner Schrift ganz deutlich gedruckt steht: ‚Ohne Zweifel sind es [nämlich unecht] die *Gedichte* [!] de Jona propheta, Sodoma, Genesis, de Judicio Domini, adv. Marcionem libri quinque.' Also diejenigen 5 Bücher gegen Marcion — das möge dem Herrn Recensenten zum Troste und zu gedeihlicher Klärung gereichen! — denen ich in meiner genannten Schrift Hunderte von Bibelcitaten entnehmen musste, sind die in *Prosa* zu uns sprechenden genuinen Geistesproducte Tertullian's, mit nichten die einem Anderen zuzuschreibenden gleichbetitelten Versificationen. Wohin aber müsste, so möchte man fragen, die Wissenschaft schliesslich gerathen, wenn die in ihren Dienst sich Stellenden oft und in der Mehrzahl so, wie es der unbekannte Ref. im Theol. Jahresberichte gethan, ohne vorher erstrebte Selbstinstruirung oder Beherrschung des Stoffes die Federn in Bewegung setzen und zum Richteramte sich drängen wollten?

Lobenstein, am 4. Dec. 1871. Hermann Rönsch.

Berichtigungen.

Der Druck meiner Schrift über „die Quellen der römischen Petrussage" (Kiel, Schwers'sche Buchhandlung 1872) ist so eilig gegangen, dass leider verschiedene Fehler stehen geblieben sind. Nur einige derselben sind auf der letzten Seite berichtigt. Ich füge nachträglich noch einige weitere Berichtigungen sinnstörender Fehler hinzu. S. 74 Anm. Zeile 2 v. u. lies *λαλουμένων* statt *αλουμένων*. S. 97 im Text Z. 3 v. u. lies „ein volles Jahrhundert" statt „kein volles Jahrhundert" und auf der folgenden Zeile 360 statt 330. S. 128 ist die zweite Anmerkung zu S. 129 noch einmal gedruckt und dafür die hierher gehörige Note ausgefallen. Ich stelle im Folgenden den Text derselben wieder her: p. 68 G. H: Ut autem portam civitatis voluit egredi, vidit sibi Christum occurrere et adorans eum ait: Domine quo vadis? Respondit ei Christus: Romam venio iterum crucifigi. Et ait ad eum Petrus: Domine iterum crucifigeris? Et dixit ad eum Dominus: Etiam, iterum crucifigar. Petrus autem dixit: Domine revertar et sequar te. Et his dictis Dominus ascendit in coelum. Petrus autem prosecutus est eum multo intuitu atque dulcissimis lacrimis. Et post haec rediens in se ipsum intellexit de sua dictum passione quod in eum [l. eo] Dominus esset passurus qui patitur in electis misericordiae compassione et glorificationis celebritate. Man könnte bei diesen Worten sogar an das manichäische Dogma von dem Jesus patibilis denken, wenn nicht die letzten Ausdrücke misericordiae compassione et glorificationis celebritate auf einen einfacheren Gedanken führten, der auch dem Paulus nicht fremd ist vgl. 2 Kor. 1, 5 ff. 4, 10. Gal. 6, 17.

S. 136 Z. 21 lies „Schwester" statt „Schwestern." S. 153 Z. 3 lies „Der" statt „Die." S. 164 Z. 17 ist durch ein verkehrt gesetztes Komma meinem Freunde Gutschmid eine grosse Albernheit in den Mund gelegt. Das Komma gehört nicht hinter „König" sondern hinter „'Us."

Kleinere Versehen, wie falschgesetzte oder ausgefallene Interpunctionszeichen, Spiritus, Accente, falsche oder verkehrt gedruckte Buchstaben u. a. m. bitte ich den Leser freundlichst selbst berichtigen zu wollen.

R. A. Lipsius.

In Kluge's Bemerkungen, Heft I. d. J. S. 60, Z. 21. v. o. l. unerwähnt st. unverdaut.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

XIII.

Ueber das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte.

Von

Franz Overbeck,

Dr. theol., ord. Prof. an der Universität Basel.

Wenn es wahr wäre, was gewöhnlich gilt, dass erst Justin der Märtyrer „die Verschmelzung des Hellenismus mit dem positiven Christenthum angebahnt habe“ [1]), so würde jede Vergleichung dieses Schriftstellers mit den NTlichen bei der gegenseitigen Fremdheit der verglichenen Objecte wenig Lohn verheissen. Ein weit grösseres Interesse wird solche Vergleichung für den haben, der bereits in unserem NTlichen Kanon „hellenistische“ Gestaltungen des Christenthums zu finden glaubt, es soll aber hier nicht weiter untersucht werden, wie weit etwa bei jener gewöhnlichen Annahme über Justin das der Erkenntniss der Anfänge der Kirche überhaupt sehr hinderliche Vorurtheil mit im Spiele sein mag, dass Dinge nicht vorhanden sind, so lange sie nicht ganz unmittelbar zu Tage treten, und ob nicht schon das Befremden gegen sie stimmt, welches sich doch darüber nicht unterdrücken lässt, dass eine so bedeutsame Reihe von Thatsachen wie jene Verschmelzung einen so trübseligen Anfang gehabt haben soll. Jedenfalls werden Leser meiner Bearbeitung des de Wette'schen Commentars zur Apostelgeschichte, bei der von mir vorgeschlagenen Auffassung dieses NTlichen Buchs vielleicht vor Allem da-

1) So noch Nitzsch Grundriss der christl. Dogmengeschichte 1. Theil Berl. 1870 S. 127.

rin vermissen einé genauere Vergleichung des Standpuncts des Justin mit dem der AG., und dies auch wer mir nicht beifällt, schon weil die Schriften dieses Apologeten, man mag über seine Bedeutung denken wie man will, auf jeden Fall die Hauptquelle für unsere Kenntniss des Heidenchristenthums der Mitte des 2. Jahrhunderts sind. Vorliegende Abhandlung ist ein Versuch, diese eine Lücke meiner Arbeit auszufüllen. [1])

Ob Justin die AG. gekannt hat, ist eine Frage über welche die Meinungen immer noch schwanken. Während nach Zeller (die Apostelgesch. S. 49) keine Parallele es direct zu beweisen hinreicht, und Semisch (Justin der Märt. II. S. 5.) aus diesem Umstand den Schluss zu ziehen kein Bedenken trägt, dass Justin die AG. nicht gekannt habe, will Georgii [2]) dieses Letztere sogar direct beweisen besonders aus der Unbekanntschaft, die Justin Dial. C. 39. 42 mit der Pfingsterzählung der AG. verrathe. Es können zur klaren Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Standpuncten einige allgemeine Bemerkungen über die Stellung Justins zum NTlichen Kanon nicht umgangen werden, welche zum Theil schon recht oft gesagte Dinge zu wiederholen sich um so weniger scheuen werden, als es in der theologischen Literatur meist noch immer den Anschein hat, als wären sie noch nie gesagt worden.

Justin hat noch gar keinen NTlichen Kanon, obwohl er den sogenannten Schriftbeweis der kirchlichen Dogmatik schon in seiner starrsten und steifsten Form handhabt. Aber dieser Schriftbeweis ruht bei ihm ganz auf dem jüdischen Kanon des A. T.'s, und nicht ein einziger Bestandtheil des Neuen ist der Autorität der Schriften des A. T.'s bei ihm unmittelbar zu coordiniren. Selbst der Schein des Gegentheils besteht nur für die synoptischen Evangelien und die Apokalypse. Was

---

1) Kaum bedarf es der Bemerkung, dass als Schriften Justins nur die zwei Apologieen und der Dialog gelten sollen. Die Citate sind nach dem Text von Otto Jena 1847 gegeben, die Seitenzahlen, die am Rande bei Otto bemerkten der Morelli'schen (und der Cölner) Ausgabe.

2) Studien der evangel. Geistlichkeit Würtemb. Bd. X (1838) S. 95 ff.

nun die Evangelien oder, um mit Justin zu reden, die Denkwürdigkeiten der Apostel betrifft, so werden sie bei Justin zum dogmatischen Beweise zugezogen nur als Zeugnisse der Worte und Werke des Logos, als der Aeusserungen des in der Prophetie des A. T.'s d. h. nach Justins Auslegung im A. T. überhaupt redenden Offenbarungsprincips. Im dogmatischen Beweis des Justin sind daher nicht die Schriften des A. T. und die Evangelien coordinirte Glieder, sondern jene Schriften und der fleischgewordene Logos, da auf der Logosoffenbarung eben der ganze dogmatische Beweis beruht. Eben weil der Logos in vorchristlicher Zeit in reiner Weise in keiner anderen Form sich hat vernehmen lassen als in der der Schriften des A. T.'s, beruht der dogmatische Beweis der Offenbarung zunächst auf diesen Schriften. Deren Hülle warf dann der Logos ab, als er seine Offenbarung vollendend persönlich in die Menschengeschichte trat, und von dieser seiner höchsten Offenbarung sind die Denkwürdigkeiten der Apostel eben nur die Berichte, nicht wie die Schriften des A. T.'s eine Logosoffenbarung selbst. Daher die so charakteristische Bezeichnung von *ἀπομνημονεύματα* für die Evangelien, daher auch die einzige Stellung, welche von den Schriften des N. T.'s die sogen. Denkwürdigkeiten der Apostel sowohl im dogmatischen Beweise des Justin als im christl. Gottesdienst seiner Zeit einnehmen (Ap. I, 67 p. 98 D). — Nicht minder klar ist es von der Apokalypse, der einzigen Schrift des N. T.'s, welche Justin sonst citirt (Dial. C. 81. p. 308 A), dass sie ihm nicht wie die Schriften der ATlichen Propheten als Bestandtheil eines geschlossenen Schriftenkanon gilt. Allerdings citirt Justin für die Lehre vom tausendjährigen Reich neben einer Reihe prophetischer Stellen des A. T.'s schliesslich auch die Apokalypse als das Werk eines christlichen Propheten, und zwar des Apostels Johannes. Aber man höre nur, was Justin hier zu seiner Rechtfertigung sagt (C. 82 p. 308 B): „Denn bei uns bestehen die prophetischen Charismen auch noch bis auf den heutigen Tag,[1]) woraus ihr (Juden) erkennen solltet, dass

1) *καὶ μέχρι νῦν*. Das *καὶ* ist im Gegensatz zu den Juden gesagt,

was in der Vorzeit bei euerem Geschlecht war, auf uns (Christen) übertragen worden ist.“ Also: nicht im mindesten beruht die der ATlichen Prophetie gleichwerthige Autorität der Apokalypse für Justin auf ihrer Zugehörigkeit zu einem abgeschlossenen und aus einem hinter dem Anführenden zurückliegenden Zeitalter, etwa dem apostolischen, stammenden Schriftencomplexe, sondern vielmehr auf der immerwährenden Begabung der Christengemeinde mit dem Geiste. Und wie sollte dies auch anders sein? Eine aller Wahrheit des Lebens entfremdete Schuldogmatik konnte sich in die Vorstellung verirren, dass die Literatur einer Menschengeneration, welche nach orthodoxer Anschauung der NTliche Kanon repräsentirt, die christliche Parallele sei zu einer auch durch ihre Dauer so grossartigen Erscheinung wie die vorchristliche Prophetie und die Literatur, in welcher sie beurkundet ist, das A. T. Mit einer solchen Vorstellung kann sich jedenfalls nicht begnügt haben das hohe Selbstbewusstsein, welches das junge Christenthum dem Judenthum gegenüber hatte, und man soll sich doch nur die Figur vergegenwärtigen, welche Justin damit in seiner Disputation mit Trypho dem Juden gegenüber spielen würde. Die Citate des Justin also aus den Evangelien und aus der Apokalypse begründen an sich selbst noch durchaus nicht die Voraussetzung eines NTlichen Kanon. Nehmen wir nun die Thatsachen hinzu, dass Justin andere Schriften des N. T.'s nicht citirt, und den theologischen Begriff der „Schrift“, so geläufig er ihm, wie schon angedeutet, ist, doch immer nur auf das A. T., niemals auf das Neue anwendet, so ist klar: Justin hat noch gar keinen NTlichen Kanon.

In der That ist denn auch die Thatsache, dass die Stellung des Justin zum NTlichen Theil des kirchlichen Bibelkanon eine ganz andere ist als die zum ATlichen, so evident, dass man noch lange kein sogen. negativer Kritiker zu sein braucht, um sie wahrzunehmen, wenn man sich nur überhaupt

---

unter welchen die Prophetie mit Johannes dem Täufer erloschen ist (s. Dial. C. 52 p. 272 A).

irgendwie im Käfig der orthodox protestantischen Schriftlehre beengt fühlt.[1]) Wer besagte Thatsache aber wahrnimmt, wird nicht ohne das grösste Erstaunen die Monographie über Justin von Semisch, welche noch immer als Autorität gilt, die Darstellung des justinischen Lehrbegriffs mit dem Satz beginnen sehen: „Als ausschliessliche Erkenntnissquelle des christlichen Dogma betrachtet Justin die kanonischen Schriften des A.- und N. T.'s“ (a. a. O. S. 2). Wie konnte nur, wer die Schriften des Justin so unzweifelhaft fleissig gelesen hat, eine solche Behauptung niederschreiben? Es ist hier nicht nöthig zu zeigen, dass ihre nothwendige Consequenz gewesen ist, dass so ziemlich jedes Wort über das N. T. bei Justin im Abschnitt, der bei Semisch mit diesen Worten beginnt, schief steht. Ein paar Beispiele mögen genügen. Zunächst heben gleich die ersten Worte, mit welchen Semisch an die Begründung des über das N. T. in der angeführten These Gesagten geht, diese unmittelbar auf. „Von den NTlichen Schriften“ beginnt hier Semisch (a. a. O. S. 5) „kennt Justin nur etwa die Hälfte.“ Allein nehmen wir an, der Schaden hänge hier nur an einer etwas ungenauen Fassung jener These, deren Meinung eigentlich auch nur sei, dass Justin das christliche Dogma schöpfe aus „den kanonischen Schriften des A. und den ihm bekannten des N. T.'s,“ — schlimmer ist die Verworrenheit und Seichtigkeit der historischen Anschauungen über das 2. Jahrhundert, welche sich darin verräth, dass Semisch den Beweis, welcher aus den Schriften des Justin zu erbringen wäre, soweit er daraus nicht zu erbringen ist, aus den Schriften des Tertullian, des Clemens von Alexandrien, ja des Origenes zu ergänzen sich erlaubt (vgl. S. 24. 27 f.), ohne sich zu fragen, ob nicht erst die hierbei wie ein reines Nichts behandelte Zwischenzeit unter Anderem z. B. auch die Idee eines NTlichen Kanon zum Abschluss gebracht haben könnte. Endlich kann man die Schriften Justins trotz

1) Vgl. z. B. die anziehende kleine Schrift von H. A. Daniel Theologische Controversen. Halle 1842 S. 31 ff.

allem nur sehr oberflächlich gelesen haben, wenn man *τα τοῦ χριστοῦ διδάγματα* Apol. I, 14 p. 61 D, d. h., wie das Folgende beweist, die von den Denkwürdigkeiten der Apostel bezeugten Aussprüche Christi ohne Weiteres dem N. T. gleichsetzen kann, wie S e m i s c h thut, wenn er mit dieser Stelle den Satz belegt, dass „die ATlichen Aussprüche dem Justin die eigentlichen Beweismittel lieferten, während er die NTlichen Citate meist nur zur Erläuterung brauchte.“ [1])

---

1) A. a. O. S. 29. Die Worte des Justin: *ἵνα δὲ μὴ σοφίζεσθαι ὑμᾶς* (die Kaiser) *δόξωμεν, ὀλίγων τινῶν τῶν παῤ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι καλῶς ἔχειν π ρ ὸ τ ῆ ς ἀ π ο δ ε ί ξ ε ω ς ἡγησάμεθα, καὶ ὑμέτερον ἔστω ὡς δυνατῶν βασιλέων ἐξετάσαι εἰ ἀληθῶς ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν* sind hier auch sonst ungenau aufgefasst. Gerade diese Stelle sagt so ausdrücklich wie nur möglich, dass die evangelische Geschichte bei Justin a u s s e r h a l b des S c h r i f t b e w e i s e s steht, in dem eigenthümlichen Sinn, den er bei Justin hat, und in welchem er hier *ἀπόδειξις* genannt ist. *Ἀπόδ.* bezeichnet nämlich hier den p r o p h e t i s c h e n B e w e i s d e s C h r i s t e n t h u m s, d. h. das, was dem Justin überhaupt als zwingender wissenschaftlicher Beweis des Christenthums gilt, den Beweis, dass die historischen Thatsachen, welche das Christenthum begründen, ein *θεοῦ ἔργον* sind, aus ihrer Vorhersagung im A. T. (vgl. Ap. I, 12 p. 60 B. und *ἀπόδειξις* in diesem Sinn C. 63 p. 96 A). Schon C. 13 hat Justin das Recht der christlichen, auf Weltschöpfer, Sohn und Geist beruhenden Gottesverehrung zu b e w e i s e n versprochen (*ἀποδείξομεν* p. 60 E, welches *ἀποδείξομεν* man, wie namentlich die folgenden Worte *Ἐνταῦθα γὰρ* u. s. w. zeigen, sich hüten muss nur auf *πνεῦμα - ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν* zu beziehen). V o r diesem B e w e i s e nun will Justin noch einige Aussprüche Christi einschalten. Bei dieser Einschaltung (C. 15 — 17) bleibt es aber nicht, und noch C. 22 muss Justin, indem ihm seine Zusage der *ἀπόδειξις* einfällt, diese Zusage wiederholen (p. 68 A). An die Erfüllung geht er erst C. 30, wo ihn die Frage nach dem Ursprung der Wunderkraft Christi dazu veranlasst, in den Nachweis einzutreten, dass Christus der von den Propheten im Voraus angekündigte Sohn Gottes sei. Lassen wir daher auch dahingestellt, ob man sich unter den oben angeführten Worten von S e m i s c h überhaupt etwas Deutliches denken kann, so ist doch gewiss, dass sie mit Justin nichts zu thun haben, bei welchem das M i t t e l des Beweises das A. T. ist, und die evangelische Geschichte dieses gar nicht sein kann, weil sie sein G e g e n s t a n d ist. Daher mag Justin wohl gele-

Wenn nun Justin von einem NTlichen Kanon im eigentlichen Sinn noch nichts weiss, so darf auch die Frage, ob er die AG. gekannt hat, nicht ohne Weiteres mit der anderen zusammengeworfen werden, ob er sie als kanonisches Buch gekannt habe,[1]) wie dies bei Semisch der Fall ist, wenn aus der Thatsache, dass directe Spuren der AG. und vollends Citate daraus bei Justin fehlen, ohne Weiteres der Schluss abgeleitet wird, dass ihm die AG. „ganz unbekannt" gewesen sei. Ja der Schluss ist so unbegründet, und das Zugeständniss, das damit gemacht wird, welchem übrigens Semisch nicht ganz treu zu bleiben scheint (s. S. 28), in einem Werke dieses theologischen Charakters in mancher Hinsicht so auffallend, — man denke nur an das sehr verschiedene Verhalten des Werks in Sachen des vierten Evangeliums, — dass sich zur Erklärung fast die Vermuthung empfiehlt, es möge auf apologetischem Standpunct der Satz, dass dem Justin die AG. „ganz unbekannt" war, vielleicht ein blosser Euphemismus

---

gentlich in einem gewissen Sinn die Gottheit Christi mit NTlichen Worten zu begründen meinen, nur gerade nicht im Sinn des Schriftbeweises. Er kann also an der schon angeführten Stelle C. 22 p. 68 A. wohl meinen, den Beweis des über die Söhne des Zeus erhabenen Wesens Christi nicht blos noch schuldig zu sein, sondern gewissermassen mit der Blumenlese aus der evangelischen Geschichte C. 15—17 (auf welche mit μᾶλλον δὲ ἀποδέδεικται zurückgeblickt wird) schon geliefert zu haben, nur durchaus nicht etwa wegen einer den Evangelischen Schriften als solchen zukommenden Autorität, sondern nur wegen der grösseren moralischen Würde ihres Inhalts (ὁ γὰρ κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται).

1) Dieselben Fragen sind auch beim Streit über das Verhältniss des Justin zum vierten Evangelium wohl auseinanderzuhalten. Ob Justin das 4. Evang. überhaupt gekannt und seine Schriften Spuren davon tragen, kann man noch immer als disputabel ansehen, dass es bei ihm nicht zu den Quellen der evang. Geschichte, d. h. nicht zu den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων gehört, ist für jeden, der sehen will klar. Die Sache ergiebt sich besonders evident z. B. aus der allgemeinen Charakteristik der Redeweise Jesu Ap. I, 14. p. 61 D. Die Beispiele C. 15—17 erheben es über allen Zweifel, dass diese Charakteristik nur von den synoptischen Reden Jesu abgezogen ist, auf welche sie an sich selbst auch allein passt.

sein für den anderen, dass ihm diese Schrift keine kanonische Geltung hatte. Aber auch in den Ausführungen Georgii's scheint die Frage der Bekanntschaft des Justin mit der AG. noch nicht aus dem Vorurtheil herausgewickelt zu sein, dass er sie nur als kanonisch kennen konnte.

Nach Dial. C. 82 p. 308 B. C. 87. p. 315 A. C. 39 p. 258 B könne, meint Georgii, Justin von der Pfingsterzählung der AG. nichts gewusst haben. Nicht nur schwiegen alle diese von den Geistesgaben der Christen handelnden Stellen ganz vom γλώσσαις λαλεῖν, sondern sie beschrieben auch die Uebertragung der Geistesgaben auf die Christen statt sie auf einen momentanen Mittheilungsact zurückzuführen, als eine von Christus stetig auf die Christen übergehende Wirkung. Allein, selbst wenn man kein Gewicht auf die Erwähnung der Himmelfahrt Dial. C. 39 legen wollte, lässt sich eine solche Auffassung der angeführten Stellen nur erklären, wenn man von dem Vorurtheil ausgeht, Justin habe die AG. nicht kennen können, ohne sich auch in den Einzelheiten ihres Textes und ihrer Vorstellungen genau an sie anzuschliessen. Wer diese Stellen aber ohne solches Vorurtheil liest, wird in ihnen allen nur finden, dass Justin sich in einer allgemeinen, ihm mit der AG. durchaus gemeinsamen Vorstellung von diesem Buch unabhängig bewegt, ohne indessen im Geringsten in der von Georgii hervorgehobenen Beziehung die Vorstellung der AG. von der Geistesmittheilung bestimmt auszuschliessen. Wäre dem nicht so, so würde Justin nur sich selbst widersprechen, da die gleich weiter zu besprechende, von Georgii aber wie es scheint ganz übersehene Stelle der ersten Apologie (C. 50) mit der grössten Bestimmtheit die Pfingstvorstellung des Verfassers der AG. wiedergiebt.

Steht uns nun nach alle dem fest, dass zu fragen, ob bei Justin die AG. als kanonisches Buch auftrete, keine Veranlassung besteht, und Spuren einer solchen Geltung des Buchs in seinen Schriften in der That vollkommen fehlen, so haben wir es nur noch mit der allgemeinen nun von trübenden Momenten gereinigten Frage zu thun, ob der spätere Schriftsteller

den früheren gekannt habe. Die Antwort können wir von zwei Seiten suchen. —

Erstens direct, indem wir uns nach Spuren des literarischen Einflusses der AG. in den Schriften des Justin umsehen. Dieser Weg führt uns nun aber nicht zum Ziel. Von den Stellen, die man als Anspielungen des Justin auf die AG. anzuführen pflegt, und die bei Zeller S. 49 f. zusammengestellt sind, ist eine einzige näherer Prüfung werth, doch auch diese genügt zum Beweis für die Bekanntschaft des Justin mit der AG. nicht. Ap. I, 50 hat Justin nämlich als Weissagung auf die Geschichte Christi ein langes Stück aus Jes. 52 f. angeführt und bemerkt nun mit eigenen Worten (p. 86 A): „Nachdem Christus gekreuzigt worden war, fielen alle seine Freunde von ihm ab und verläugneten ihn. Hierauf aber, als er von den Todten auferstanden und ihnen erschienen war und sie gelehrt hatte, in den Propheten, in welchen dieses alles vorausgesagt war, zu lesen (vgl. Luc. C. 24, 44 f.) und sie ihn zum Himmel emporsteigen gesehen hatten, glaubten sie, empfingen die Kraft, die ihnen von dort her von ihm gesandt war (*δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ᾽ αὐτοῦ λαβόντες* vgl. Luc. 24, 49 AG. 1, 8. 2, 2), zogen aus unter alle Menschenvölker, lehrten diese Dinge und erhielten den Namen Apostel.“ Die Berührungen dieser Stelle mit dem Anfang der AG. sind freilich unverkennbar, aber, und dieses wird gewöhnlich übersehen, sie finden durchaus nur Statt durch die Vermittlung des Schlusses des Lucasevangeliums, so dass eine literarische Abhängigkeit der Worte des Justin hier nur von Luc. 24, 44 ff. sich behaupten lässt. Man mag daher auch darauf aufmerksam machen, dass Justin hier im Praeteritum von Dingen spricht, die Luc. 24 erst angekündigt sind, mithin ihre Verwirklichung in der Pfingsterzählung der AG. voraussetzt, auch dies erschüttert die Thatsache nicht, dass den Worten und dem Zusammenhang der Erzählung nach hier nur Luc. 24 anklingt, eine Bekanntschaft des Justin mit dem Text der AG. also mit dieser Stelle nicht zu beweisen ist.

So bleibt uns denn zur Entscheidung nur der indirecte

Weg übrig einer Erwägung der Möglichkeit einer Unbekanntschaft des Justin mit der AG. aus allgemeineren historischen Gründen, und hier möchte es sich in der That kaum gutheissen lassen, wenn Zeller, ob er gleich aus dem eben dargelegten Thatbestand den Schluss, dass Justin die AG. nicht gekannt, zu ziehen ausdrücklich ablehnt, doch eben bei dieser Resultatlosigkeit der ganzen Untersuchung stehen bleibt. Denn der Schluss, den auch Zeller durch die Spurlosigkeit der AG. bei Justin nicht für begründet hält, ist durch andere Gründe fast unbedingt verboten. Aus diesen liegt die Unbekanntschaft des Justin mit der AG. ausser aller Wahrscheinlichkeit.

Ob ein Buch von der Bedeutung der AG., das bald nach Justin allgemein kanonische Geltung erlangte, diesem ganz unbekannt geblieben sein kann, schon dieses darf man fragen, auch ohne dass man die naiven Voraussetzungen der Apologetik über Umfang und Gründlichkeit der theologischen Bildung des Justin theilte. Mindestens auf seinen Reisen muss Justin eine ziemlich umfassende Einsicht in die damaligen Verhältnisse in der Christengemeinde sich erworben haben. Aber noch bestimmtere Gründe lassen die Unbekanntschaft des Justin mit der AG. kaum annehmen. Vor allem ist seine Bekanntschaft mit dem Evangelium des Verfassers der AG. dagegen. Dieses Argument würde natürlich entscheidend sein, wenn dieses Evangelium und AG. ursprünglich ein einheitliches Werk gebildet haben sollten, welches noch in dieser Form dem Justin bekannt geworden wäre. Was nun die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der zwei lucanischen Schriften unseres Kanon betrifft, so halte ich die Annahme einer solchen, nach dem, was ich über diesen Punct zu de Wette's AG. S. XX und LXIV bemerkt habe, für die zunächst liegende, von der naturgemäss bis zum Erweis ihrer Unmöglichkeit auszugehen ist.[1]) Gehen wir nun davon aus, so ist unseres Wissens

1) Grimm, Jahrbb. für deutsche Theol. 1871 S. 54 f. legt mir das Gegentheil meiner Meinung unter. Ich habe nur die Beziehung des Prologs des dritten Evangeliums auch auf die AG. bestritten, die Möglichkeit einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit und besonders

der Erste, der die ursprüngliche Einheit von Lucasevangelium und AG. gesprengt hat, Marcion gewesen, indem er das Evangelium ohne die AG. in seinen Kanon aufnahm. Allein wir haben keinen Grund anzunehmen, dass dieser eine Fall für die getrennte Existenz von Lucasevangelium und AG. überhaupt entscheidend und insbesondere für Justin maassgebend war. Dieses würde angenommen werden müssen, wenn sich behaupten liesse, dass Justin seine Bekanntschaft mit dem Lucasevangelium dem Marcion verdanke. Allein eben dieses ist gänzlich unwahrscheinlich, wenn doch das Lucasevangelium, das Justin gebrauchte, jedenfalls nicht das marcionitische, sondern das kanonische war[1]), und die wesentliche Ursprünglichkeit des Letzteren gegenwärtig wohl eine allgemein anerkannte Thatsache ist. Somit würde ungeachtet des Vorgangs des Marcion für Justin die Möglichkeit bestehen, dass ihm die AG. zugleich mit dem dritten Evangelium bekannt wurde, und diesen Fall hätten wir, unsere Grundannahme immer vorausgesetzt, als den zunächst wahrscheinlichen gelten zu lassen, so lange nicht zu fragen wäre, ob auch abgesehen von Marcion, das dritte Evangelium dem Justin bereits ohne den Anhang der AG. vorlag. Dieses ist aber in der That wahrscheinlich der Fall gewesen, wenn nämlich Justin seine Evangelien nicht in ihrer ursprünglichen Vereinzelung, sondern schon in einer Sammlung verbunden vor sich hatte. Dass dem nun allerdings so war, dafür spricht die eigenthümliche eben bezeichnete Bedeutung, welche die Evangelien im theologischen Beweis des Justin haben, und die Thatsache, dass Justin, ob er gleich eine Mehrheit solcher Evangelien gebraucht, (*εὐαγγέλια* Ap. I, 66 p. 98 B.), beim Gebrauch doch zwischen den Einzelnen jede Unterscheidung unterlässt, wie er denn für alle die Gesammtbezeichnung der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* hat. Dazu kommt, dass die Evangelien Justins zu seiner Zeit, woran schon zu erinnern war, bereits neben dem A. T. zu kirchlichen Vor-

---

der Gleichzeitigkeit beider Werke dagegen an den angeführten zwei Stellen ausdrücklich vorbehalten.

1) Zeller, Th. Jahrbb. 1848 S. 553 f.

Die Erfüllung der Weissagung: „Von Zion wird ein Gesetz ausgehen und ein Wort des Herrn von Jerusalem" u. s. w. (Jes. 2, 3 ff.) soll nach Justin in der Thatsache gefunden werden, dass „von Jerusalem aus zwölf Männer ausgingen in die Welt, und diese ohne Bildung und Beredtsamkeit, doch durch Gottes Macht jederlei Volk (παντὶ γένει ἀνθρώπων) verkündeten, wie sie Christus ausgesendet habe, um Alle das Wort Gottes zu lehren" (Ap. I, 39 p. 78 A.). Gründlicher kann man Paulus nicht ignoriren, da doch in jeder Beziehung die Charakterisirung der ersten Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern hier von den Uraposteln abgezogen ist, und dabei bleibt Justin consequent stehen, dass die ersten allgemeinen Verkünder des Evangeliums und Bekehrer der Heiden die Urapostel gewesen sind, und in diesem Sinn das Evangelium von Jerusalem aus in alle Lande ausgegangen ist, von Paulus aber schweigt Justin bekanntlich überhaupt vollständig, und ihm schweigt eben so vollständig auch die ATliche Weissagung von diesem Apostel.[1]) Das ist allerdings eine starke Differenz von der AG., — und hier liegt wohl auch ein

1) Vgl. noch Ap. I, 45 p. 83 A. C. 49 p. 85 A. C. 50. p. 86 B (wo die Entstehung des Apostelamts und -namens nur von den Zwölf abstrahirt ist) Dial. C. 42 p. 260 C (die 12 Schellen am Gewand des Hohenpriesters) C. 53 p. 273 C. C. 83 p. 309 D. C. 109 p. 336 A. C. 110 p. 337 A. und dazu Hilgenfeld, Evangel. Justins S. 22 Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus, Zwolle 1867 S. 105 f. 114. Obige Auffassung der Würdigung der Wirksamkeit des Paulus bei Justin hat keine Widerlegung aus seinem Verhältniss zu den paulinischen Briefen zu besorgen. Dass Justin die Briefe des Paulus gekannt haben muss, lässt sich noch weniger bezweifeln als seine Bekanntschaft mit der AG. In diesem Fall unterstützen auch einige directe Spuren die Untersuchung (s. Tjeenk Willink S. 80 ff.), aber diese Berührungen des Justin mit den paulinischen Briefen sind sehr flüchtig, nie beruft und stützt er sich darauf, und oft genug lässt sich nachweisen, wo er ihnen aus dem Wege gegangen ist (s. lehrreiche Beispiele bei Tjeenk Willink S. 97 ff. 101 ff. 111 f.). Es versteht sich von selbst, dass wir hier das Verhältniss des Justin zu Paulus nur so weit zur Sprache bringen, als es in das eigentliche Thema unserer Abhandlung eingreift.

entscheidender Punct für das Verhalten, das Justin diesem Buch gegenüber beobachtet, — allein sie darf nicht überschätzt werden. Dem apostolischen Werk des Paulus hat auch der Verfasser der AG. alle principielle Bedeutung genommen. Davon, dass Paulus auf Grund eines ihm eigenthümlichen Evangeliums von der Aufhebung des Gesetzes durch den Kreuzestod Christi den Heiden Christus verkündigt, weiss auch er nichts mehr. Er reducirt jenes Werk auf die nackte Thatsache der Verbreitung des Evangeliums in Kleinasien und Griechenland, er lässt davon nur das leere Phänomen der apostolischen Reisen des Paulus bestehen. Weil die AG. aber diesen Reisen die Seele des Princips, das Paulus dabei bewegte, raubt, kann sie sie auch nur als Fortsetzung eines in seinen ersten Anfängen schon begründeten und von anderer Seite her schon legitimirten Werks erscheinen lassen. Freilich ist es auch nach der AG. Paulus gewesen, der die Heidenbekehrung im Grossen betrieben und wenigstens durch die geographische Ausdehnung seiner Wirksamkeit das Heidenchristenthum begründet hat. Allein — um hier ganz abzusehen von der Apologie, mit welcher die AG. auch noch fast jeden Schritt des auf seine Reisen entlassenen Paulus begleiten zu müssen meint (C. 13 ff.) — damit hat Paulus nur eine Bahn betreten, auf welcher ihm schon die Urapostel, Barnabas und die Hellenisten vorangegangen waren, und ganz besonders das Gewicht, welches Justin auf Jerusalem als den Ausgangspunct der Verbreitung des Evangeliums zu den Heiden legt, erinnert an die AG., in deren Erzählung der Ausgang des Evangeliums von Jerusalem ein Grundstein ist.[1]) Irre geworden an Paulus und noch mehr unfähig ihn zu verstehen, sind also beide, AG. wie Justin, nur dass während ihn die AG. nur zur einen Hälfte und zwar zur

1) Nur dass diese den ganzen Gedanken auch wieder direct auf Paulus anwendet (vgl. 26, 20 und die Reisen des Paulus nach Jerusalem), während Justin bei der Grundidee der Anfangscapitel der AG. (1, 8) stehen bleibt. Hierher gehört es auch, dass Justin für den Ort der Erscheinungen des auferstandenen Christus der Tradition der lucanischen Schriften folgt (Dial. C. 51. p. 271 A.).

besseren preisgiebt, Justin auch von der anderen nichts mehr wissen mag.

Schwieriger und umständlicher ist die Ermittelung des Thatbestandes der Stellung, die AG. und Justin zu den Grundanschauungen des Paulus einnehmen, gerade hier aber tritt die Verwandtschaft ihres Standpuncts noch unmittelbarer zu Tage.

Dem Apostel Paulus fehlte alle natürliche und unmittelbare Beziehung zum Heidenthum. Durch Geburt,[1]) Glaube, Denkart und Bildung dem Judenthum angehörend und auf Wirksamkeit unter Juden angewiesen, hat er selbst deren natürliche Schranken gesprengt, als ihn ein neuer Glaube unter die Heiden trieb. Als das Evangelium, das bisher seine Gläubigen, als die Erfüllung der von Gott dem Volk der Juden gegebenen Verheissungen, nur unter diesem Volk gesucht hatte, von Paulus, weil es ihm als der Abschluss der Gesetzesperiode der göttlichen Offenbarung galt, unmittelbar auch den Heiden verkündet wurde, konnte dieser Schritt freilich nicht ohne Verletzung des bisherigen jüdischen Glaubens geschehen. Dennoch rückte Paulus damit, obwohl seine Wirksamkeit fortan meist den Heiden galt, und unter den Gläubigen, die er gewann, die Juden ihm vor den Heiden bald zu verschwinden schienen, dem Heidenthum innerlich nicht näher und dem Judenthum bis auf den einzigen zwischen diesem und ihm streitig gewordenen Punct nicht ferner. Schroff abgeschlossen gegen alles Heidnische, vor dem er sich nur politisch in passivem Gehorsam zu beugen empfiehlt (Röm. 13, 1 f.), bleibt er unter Heiden ein Fremdling, immer aber in seinem Denken und Empfinden ein treuer Jude, der sich, wie ich dies schon zu de Wette AG. S. 210 ausgesprochen habe, zwar kritisch zum jüdischen Dogma ver-

1) Dieses, auch wenn Paulus in Tarsus geboren sein sollte (was sich bezweifeln lässt, s. zu de Wette AG. S. 370). Denn es fehlt jede Spur davon, dass schon durch diese hellenistische Herkunft Paulus der sonst durch seine Abstammung gegebenen Beziehung zum Judenthum irgendwie entfremdet worden wäre. Der ganze Umstand hat auf jeden Fall im Leben des Paulus, soweit wir seinen Gang zu übersehen vermögen, etwas Zufälliges.

hält, aber unbedingt sympathisch zu den Juden als seinen Volksgenossen, und auch sein Evangelium, obwohl es sich an Heiden wendet, doch in ganz jüdischen Formen eingeschlossen hält, dieses aber weil seinem Evangelium in der That recht eigentlich ein jüdisches Pathos zu Grunde liegt. Welches Verständniss konnte z. B. der paulinische Gegensatz von Glaube und Werken des Gesetzes unter Heiden erwarten? Jedenfalls hat er damit und mit anderen der wichtigsten Probleme seines Evangeliums keines gefunden, und von seiner Vereinsamung im Heidenchristenthum, das er doch selbst geschaffen, sind eben AG. und Justin zwei sehr eng verwandte Zeugen.

Was zunächst die principielle Stellung des Paulus zu den Religionen und Culturen des Alterthums betrifft, so ist ihr sowohl in der AG. als bei Justin ihre Schärfe genommen. Betrachten wir die Sache zunächst in Hinsicht auf das Heidenthum, so bietet uns freilich die AG. hier nur wenig Anhaltspuncte zur Beobachtung. Natürlich halten im Ganzen AG. und Justin an dem religiösen Widerspruch des Paulus gegen die heidnischen Religionsculte fest, und kann ihre Abweichung davon nur eine sehr geringe sein, dennoch zeigt die Rede des Paulus in Athen AG. 17. eine gewisse Accomodation an heidnische Gottesverehrung, auf deren unpaulinischen Charakter ich schon zu de Wette S. 283. 286 f. hingewiesen habe, und auch AG. 19, 37 enthält eine vom Standpunct des Paulus etwas starke Concession an das Heidenthum. Mit der Anknüpfung der AG. an den dem unbekannten Gott geweihten Altar zu Athen (17, 23) lassen sich vergleichen die Berufungen auf die Mythen von Söhnen des Zeus, die Persönlichkeiten des Hermes und des Asklepios, mit welchen Justin den Heiden den christlichen Gottessohn und Logos annehmbar machen will.[1]) Viel

1) Ap. I, 21. 22. (cf. auch C. 18). Man darf freilich die Bedeutung solcher Accomodation nicht überschätzen. Justin argumentirt in solchen Stellen durchaus ad hominem, es ist aber nicht seine Meinung, Mythen, welche er für dämonische Nachbildungen der christlichen hält (Ap. I, 54, 62. 64. 66. Dial. C. 69. 70), und denen der specifische Vorzug der letzteren, die Beweisbarkeit aus der Weissa-

weiter noch entfernt sich aber Justin von Paulus in seiner Schätzung der griechischen Philosophie, und hier freilich scheint auch die AG. noch zurückgeblieben zu sein. Es ist wohl möglich, dass der Verfasser die AG. mit den zwei Fragen, die er den Stoikern und den Epikureern 17, 18 in den Mund legt, diese zwei Secten charakterisiren und auseinanderhalten will. Aber jedenfalls stehen sie ihm dem Christenthum gegenüber auf einer Linie als seine Gegner. Justin steht bekanntlich zu den Stoikern durchaus anders als zu den Epikureern (s. Apol. II) und bereitet überhaupt durch seine Lehre vom λόγος σπερματικός und seine daran hängenden Urtheile über Heraklit, Sokrates, Plato und die Stoiker den für Paulus sinnlosen wenn nicht sacrilegen Satz des Clemens von Alexandrien vor, den Hellenen sei ihre Philosophie derselbe Zuchtmeister auf Christus gewesen wie den Juden das Gesetz (Strom. I, 5, 28 p. 331 Pott). Doch da sich die AG. hier weitergehender Vergleichung durch ihre ganze Anlage entzieht, müssen wir hier abbrechen und uns mit der schon hervorgehobenen Spur begnügen, dass der Verf. der AG., obwohl hier von Paulus abweichend, doch im Anschluss an die hellenische Philosophie schwerlich schon so weit gegangen ist wie Justin.

Besser lässt sich jedenfalls die Stellung beider Schriftsteller zum jüdischen Dogma übersehen. Auch hier stehen sie gegen Paulus insofern zusammen, als sie die principielle Schärfe des paulinischen Antinomismus preisgegeben haben, überhaupt jeden Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum als religiöse Lehre möglichst zurücktreten lassen, die Iden-

---

gung fehlt (Ap. I, 53 p. 88 A), den christlichen gleichzuschätzen, und auf sie wirklich den Glauben an Christus zu begründen (s. Ap. I, 33 Vgl. Tat. Orat. C. 21 a. E.). Immerhin haben solche Stellen, als Versuche Anknüpfungspuncte für den christlichen Gottesglauben im heidnischen zu finden, etwas der angeführten Stelle der AG. Analoges und es liegt jedenfalls eine Zweideutigkeit darin, wenn Justin den Heiden gegenüber sich auf jene Mythen beruft, den Juden gegenüber ihre Vergleichbarkeit mit den christlichen nur ablehnt (Dial. C. 69 f. ist Antwort auf Trypho's Anstoss C. 67 p. 291 B).

tität beider in diesem Sinn möglichst hervorheben.[1]) Dem Juden Tryphon gegenüber beginnt Justin seine Apologie des Christenthums Dial. C. 11 mit starker Hervorhebung der in Bezug auf den Monotheismus zwischen Judenthum und Christenthum bestehenden Solidarität: Sie verehren beide denselben einen Gott, nicht verschiedene. Diese Solidarität wahrt auch die AG. (17, 16. 19, 33). Als das neue Moment des Christenthums hebt Justin auf das Schärfste seinen Universalismus hervor (Dial. C. 12), und hier ist der Punct, wo er sich selbst an die Terminologie des Paulus anschliesst.[2]) Der Universalismus des paulinischen Evangeliums ist das Einzige, was auch die AG. davon unbedingt festhält (s. zu de Wette's AG. S. XXXI), und worin sie über das vorchristliche Judenthum mit unzweideutiger Entschiedenheit hinaus geht, aber er ist bei ihr völlig anders begründet als bei Paulus,[3]) weil sie von der Kritik des Judenthums als Gesetzesreligion, an welcher bei Paulus die Sache hängt, kaum noch etwas weiss. Bei Justin ist dieses aber nicht anders. Wir kommen damit zur Hauptfrage, wie sich unsere Schriftsteller zum ATlichen Gesetz stellen.

Es ist freilich auch für Justin gewiss, dass im Bereich des Christenthums das ATliche Gesetz mindestens nicht mehr seine alte Geltung hat. Das Christenthum, sagt er selbst, ist dem A. T. gegenüber das neue Gesetz, welches das alte durch sich selbst unkräftig macht (Dial. C. 11 p. 228 B.), und darin be-

---

1) Das Interesse, welches Justin hat, von den religiösen Vorstellungen des Judenthums im Christenthum möglichst wenig verloren gehen zu lassen, tritt besonders charakteristisch in seiner Vertheidigung des Chiliasmus gegen Tryphon hervor Dial. C. 80—82. Sehr angelegentlich lehnt er den Vorwurf der Abrogirung dieser Lehre im Christenthum ab, die nur von Scheinchristen behauptet werde, für welche die wahren keine Verantwortlichkeit haben.

2) Hierher gehören die Begriffe des pneumatischen Israel, des pneumatischen Geschlechts Abraham's, Juda's, Jakob's und Israels, der pneumatischen Beschneidung, welche auch dem Justin ganz geläufig sind. Vgl. Dial. C. 11 p. 288 E. C. 43 p. 261 C. C. 119 p. 347 D. C. 123 p. 352 D. C. 125 p. 355 B. C. 135 p. 365 B. 366 A.

3) S. zu de Wette S. XXXI Anm.*** vgl. S. 375.

ruht der Unterschied des sonst gemeinschaftlichen Glaubens der Christen und Juden an einen Gott, dass der der Letzteren durch Moses und Gesetz vermittelt war (ebendas. p. 228 A), während diese Vermittelung im Bereich des Christenthums aufgehört hat. Schon die Bezeichnung des Christenthums als des „neuen Gesetzes“ muss uns aber zeigen, dass wir hier weit von der paulinischen Kritik des ATlichen Gesetzes stehen. In der That ist von dieser Kritik bei Justin anerkannt nur noch ihr factisches Resultat: das Bestehen eines Heidenchristenthums, das sich von der strengen Beobachtung des ATlichen Gesetzes emancipirt hat. Hiervon aber abgesehen, hat der Satz der Aufhebung des ATlichen Gesetzes im Christenthum einmal gar nicht mehr die Unbedingtheit, die er bei Paulus hat, und sodann eine völlig andere Begründung. Was das Erstere betrifft, so hält Justin einmal gegen Paulus fest an der unbedingten Verwerflichkeit des Opferfleischgenusses, das nach ihm mit dem Gräuel der Idololatrie auf einer Stufe steht (Dial. C. 34 p. 253 A) und nur von den allerschlimmsten Ketzern in der Christengemeinde freigegeben wird (C. 35), und er behauptet ferner ausdrücklich die Zulässigkeit der Gesetzesbeobachtung auch im Christenthum. An sich selbst gefährdet sie die Seligkeit keines Christen, wenn sie nur nicht die Bedeutung eines grundsatzmässigen Verhaltens beansprucht (Dial. C. 47). Neben dem Glauben an Christus die Gebote des Moses zu beobachten gilt freilich auch dem Justin als ein ἀσθενὲς τῆς γνώμης (p. 266 B). Aber gestattet soll es den Judenchristen sein, wenn sie nur dabei ein jeder sich auf sich selbst beschränkend keine allgemeine Unerlässlichkeit der Gesetzesbeobachtung behaupten, und selbst zu dieser Beobachtung verleiteten Heidenchristen will Justin, so lange sie sich nicht geradezu zur Verläugnung Christi verstehen, die Seligkeit nicht absprechen. Letzterer Fall scheint ihm freilich bedenklicher (ἴσως p. 266 C), doch schwerlich weil ihm etwa der Galaterbrief eingefallen wäre, sondern auch dieses Bedenken hängt ganz an dem, wie schon die casuistische Anlage der Stelle zeigt, unmittelbar praktischen, in der Hauptfrage principlosen Standpunct, den Justin in dieser ganzen

Stelle einnimmt. Justin vertritt hier nur die Interessen eines in seinem Bestand schon gesicherten Heidenchristenthums,[1]) dem zwar nichts darauf ankommt mit seinen jüdischen Glaubensbrüdern in Unfrieden zu leben, das aber in der Lage ist, die Bedingungen des Friedens zu dictiren und die Kosten desselben die jüdischen Christen tragen zu lassen. In der Frage der Gesetzesbeobachtung ist der Heidenchrist zunächst gleichgültig, sobald die Freiheit, die er sich darin nimmt, nicht bestritten wird, um des lieben Friedens willen dem Judenchristen seine Unfreiheit zu lassen hat auf diesem Standpunct nicht die mindeste Schwierigkeit, und die Bedeutung des Opfers, das dem Judenchristen zugemuthet wird, wenn von ihm nun auch Duldung der Gesetzesverletzung des Heidenchristen verlangt wird, wird wohl kaum empfunden. Daneben aber kann allerdings noch gefragt werden, ob dem Heidenchristen gestattet sein soll, was dem Judenchristen eben nicht gestattet wird, den Bestand des Heidenchristenthums zu schmälern. Selbst hier giebt Justin das Princip preis, vermuthlich weil die praktische Bedeutung des Falls eine geringe war, was er also verwirft ist allein der judenchristliche Proselytismus, d. h.: das Heidenchristenthum des Justin vertheidigt kein Princip, sondern nur seine eigene Existenz.

Dass hiermit der Standpunct der vielbesprochenen Stelle und des Justin in der Gesetzesfrage überhaupt richtig geschätzt ist, davon überzeugt uns ein Blick auf die Begründung, welche die Aufhebung des mosaischen Gesetzes bei ihm hat. Wie vollständig sie von der paulinischen abgefallen ist, zeigt schon die Allgemeinheit, in welcher Justin die Zulässigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes Dial. C. 45—47 behandelt, namentlich die Frage, von welcher er dabei ausgeht: ob die Ge-

1) Wie es damit steht, sieht man besonders deutlich an der halb stillschweigenden Art, wie Justin die Voraussetzung gelten lässt, dass die Gesetzesbeobachter, von denen er redet, nur geborene Juden waren. Unmittelbar tritt dies hervor nur in den Andeutungen der Worte ἐὰν δὲ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου p. 266 C. und der Einführung der Heidenchristen mit den Worten τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς p. 266 C.

nerationen, welche nach Promulgation des mosaischen Gesetzes es befolgt haben, derselben Seligkeit theilhaftig werden sollen, wie die vormosaischen Patriarchen? (p. 263 D). Vom Standpunct des Paulus ist das ganze Problem absurd, wenn doch nach Paulus das Gesetz zwar nach wie vor Christus unfähig gewesen ist die Gerechtigkeit vor Gott und damit die Seligkeit seinen Untergebenen zu vermitteln, seine Beobachtung aber vor Christus nicht blos zulässig, sondern die heiligste Pflicht war. Kein Jude mithin konnte dem Paulus gegenüber auf die Frage, die Trypho dem Justin vorlegt, kommen. Bei Justin steht hier freilich, wenn wir seine Begriffe von den paulinischen aus betrachten, alles auf dem Kopf, und seine Antwort wäre für Paulus ebenso unmöglich gewesen wie die Frage. Er bejaht diese nämlich. Denn, sagt er „auch die Gebote des mosaischen Gesetzes schreiben denen, die ihnen gehorchen, das von Natur Gute, Fromme und Gerechte vor“ (*τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια* p. 263 D), die Seligkeit, welche die vormosaischen Patriarchen mit den Christen theilten, beruhe auch auf nichts anderem, als dass sie Gott gefielen, indem sie thaten, „was allgemein, natürlich und ewig gut ist“ (*τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλά*). Diese Stelle beweist, dass Justin vom Grundgedanken der paulinischen Kritik des ATlichen Gesetzes, dass dieses nämlich einen heiligen Inhalt in einer Form enthält, die jenen dem Menschen unerreichbar macht, auch nicht die geringste Ahnung mehr hat. Auch fällt es Justin niemals ein, das Neue des Christenthums dem Judenthum gegenüber wie Paulus in das Princip der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zu dem der Werkgerechtigkeit zu legen, er thut es namentlich auch nicht, wo er das ATliche Gesetz für abrogirt erklärt durch das Christenthum (Dial. C. 11 s. oben S. 323 f.). Ein Gesetz ist vielmehr das Christenthum auch, nur ein universalistisches (p. 228 B), und da es jenen allgemeinen moralischen Inhalt mit dem mosaischen natürlich theilt, wirkt es auch nicht anders und verschafft Gott, wie das mosaische unter den Juden, so unter allen Menschen, auch den Heiden, fromme, sittenreine und ausharrende Bekenner (p. 228 D). Es ist nun frei-

lich richtig, dass sich für Justin der Unterschied des mosaischen und des christlichen Gesetzes nicht blos auf die universalistische Form des letzteren bezieht, [1]) sondern auch auf den Inhalt beider. Doch eben das ist hier das Charakteristische, dass die Kritik des Justin sich nie, wie die des Paulus in erster Linie, gegen den Begriff des Gesetzes, sondern nur gegen den Inhalt des mosaischen richtet, und während die einzelnen Gebote des A. T.'s für den Christen nach Paulus schon durch ihre Form alle aufgehoben sind, weiss Justin von einer solchen principiellen Aufhebung des Gesetzes nichts mehr und hat nur die Thatsache zu rechtfertigen des factischen Abgekommenseins der Beobachtung eines Theils des mosaischen Gesetzes, nämlich des rituellen, unter den meisten Angehörigen des neuen Bundes. Es geschieht dies mit Hülfe einer rationalistischen Kritik des Gesetzes, die wiederum die vollständigste Entfremdung von allen paulinischen Anschauungen voraussetzt. Von dem schon oben bezeichneten allgemein und ewig gültigen Gehalte des mosaischen Gesetzes, dessen rechtfertigende Kraft nicht zu bezweifeln ist (Dial. C. 93 p. 320 C.), unterscheidet Justin einen zweiten im Christenthum aufgehobenen Theil des Gesetzes, welchem allein im Sinne des Paulus rechtfertigende Kraft abgesprochen wird (vgl. z. B. Dial. C. 67 p. 291 D), und dessen Entstehung und Vergänglichkeit Justin sich aus der verstockten Bosheit des jüdischen Volks zu erklären liebt. [2]) Die-

1) Diese bleibt aber immer eine Hauptsache. Nicht weil das mosaische Gesetz überhaupt unfähig gewesen wäre Gerechtigkeit vor Gott zu vermitteln, sondern weil es die Heiden zu erleuchten nicht im Stande war, war ein neuer Bund nöthig (Dial. C. 122 p. 351 B).

2) Neben den Gesetzesgeboten, welche sich auf *τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια* beziehen, stehen *πρὸς σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ διαταχθέντα* Dial. C. 45 p. 263 D und ganz ähnlich C. 44 p. 263 A C. 67 p. 292 C. Vgl. noch für die Erklärung des Ritualgesetzes aus der Verstocktheit des Volks Dial. C. 18 p. 235 E C. 19—22 (wo die Vorstellung bis in das Detail der rituellen Gesetzgebung des A. T. ausgeführt wird) C. 27 p. 244 C. C. 43 p. 261 C. C. 46 p. 265 A—D (eine Hauptstelle für die ganze Vorstellung) C. 47 p. 266 B. C. 67 p. 291 C. 292 B. C. 92 p. 320 B.

ser nicht mehr verpflichtende Theil des Gesetzes umfasst die rituellen Vorschriften des A. T.'s, denen aus mannigfachen Gründen, unter denen die Wirksamkeit des Paulus nicht der letzte ist, das Heidenchristenthum zur Zeit des Justin entwachsen war: die Opfer- und Speisegesetzgebung, das Sabbaths- und Beschneidungsgebot u. dgl. m. Es würde für den Zweck dieser Abhandlung zu weit führen, die justinische Behandlung dieser Gebote im Einzelnen zu verfolgen, seine Anschauungen über die Beschneidung mögen sie überhaupt charakterisiren.

Die fleischliche Beschneidung, meint Justin, wurde den Juden unter Abraham nur gegeben als ein Erkennungszeichen, im Hinblick auf das Strafgericht, das einst durch die Römer über sie kommen sollte. Insbesondere sollten die Juden für die Wirksamkeit des Verbots, welches die Römer (unter Hadrian) an sie erliessen, Jerusalem fernerhin zu betreten, vor allen anderen Menschen kenntlich gemacht werden.[1]) Einen schrilleren Misston gegen paulinische Anschauungen über die ATliche Religion kann es kaum geben, als diesen überdies höchst albernen Einfall, der bei Paulus gänzlich undenkbar ist, — und nicht etwa blos weil der Apostel die historischen Ernisse, auf welchen er beruht, nicht mehr erlebt hat, — wenn doch für Paulus das Beschneidungsgebot freilich im neuen Bunde mit allen anderen seine Gültigkeit verloren hat, doch ohne dass darum die Bedeutung der Beschneidung als religiösen Bundeszeichens im alten im Mindesten erschüttert würde. Zur selben Gattung von Argumenten für die vorübergehende Geltung des Beschneidungsgebots gehört es, wenn Justin die Unmöglichkeit seiner Vollziehung an Frauen hervorhebt (Dial. C. 23 p. 241 C). Mehr an Paulus dagegen wird man erinnert,

---

1) Dial. C. 16 p. 234 A. C. 19 p. 236 B u. E. C. 92 p. 319 D. Uebrigens schliesst sich Justin hier an die unter Heiden wohl volksthümliche Auffassung der jüdischen Beschneidung. Vgl. Tac. Hist. V, 5, 2: Circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur. Zu erinnern ist hier auch an die Folgerung der blos zeitlichen Geltung des mosaischen Gesetzes aus der Zerstörung Jerusalems Dial. C. 40 p. 259 B u. D. C. 46 p. 264 C.

wenn Justin der Beschneidung den Charakter eines das göttliche Wohlgefallen bedingenden Erfordernisses abspricht, weil vor Abraham ihrer alle ATlichen Frommen entbehrt hätten.[1]) Historische Reflexionen der Art sind allerdings der Kritik des Gesetzes bei Paulus keineswegs fremd. Wie er von der Zeitlichkeit des historischen Ursprungs des Gesetzes auf dessen nur provisorischen Charakter schliesst (Gal. 3, 17. Röm. 5, 20), so ist es überhaupt ein Lieblingsgedanke des Justin, dass das Gesetz auf unbedingte Geltung keinen Anspruch habe, schon weil es den Patriarchen noch unbekannt und also kein Bestandtheil der Urreligion gewesen sei. „Wie von Abraham die Beschneidung ihren Anfang nahm und von Moses der Sabbath, das Opferwesen und die Feiertage, und wir bewiesen haben, dass diese Dinge um der Verstocktheit eures Volkes willen angeordnet worden sind, so mussten sie nach dem Willen des Vaters[2]) ihr Ende finden mit dem Sohne Gottes, Christus, der geboren wurde von der aus Abrahams Geschlecht und Juda's und David's Stamme entsprossenen Jungfrau, dessen Ankunft als ewiges Gesetz und neuer Bund der ganzen Welt vorher verkündet war, wie die zuvor angeführten Weissagungen anzeigen. Und wir, die wir durch ihn zu Gott herangetreten sind, haben nicht euere Fleischbeschneidung angenommen, sondern die des Geistes (*πνευματικήν*), welche Henoch und seines Gleichen beobachteten.“[3]) Für beide also, Justin und Paulus, ist das Gesetz ein *παρεισελθόν*, beiden ist es von Wichtigkeit, dass von ihm das *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* gesagt werden kann, aber in wie verschiedenem Sinn! Die Aussagen des Paulus gelten vom Gesetz als einem Ganzen, als Ganzes ist es im Christenthum aufgehoben, und wenn auch so seines bisherigen

---

1) Dial. C. 19 p. 236 C. C. 23 p. 241 B. C. 27 p. 245 B. C. 46 p. 265 A.

2) Für die der Wortstellung widersprechende Construction der Worte *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλήν*, welche Maran und nach ihm Otto empfehlen, sehe ich hier keinen genügenden Grund ein.

3) Dial. C. 43 p. 261 B. Vgl. noch C. 29 p. 246 E. C. 67 p. 282 A. C. 92 p. 319 C.

Ansehens beraubt, ist es doch als Ganzes einst in der Ausführung des göttlichen Erlösungsrathschlusses ein Glied von der tiefsten Bedeutung gewesen. Justin, der innerhalb des Gesetzes verschiedene Bestandtheile unterscheidet, sieht von dem einen, dem allgemein moralischen, die Aufhebung gar nicht ein, der andere (der rituelle), von dem auch allein das historische *παρεισελθεῖν* gilt, ist ihm so völlig fremd geworden, dass er ihm überhaupt allen religiösen Werth abspricht,[1]) und nur mit einer solchen Anschauung von der Sache die Einheit Gottes halten zu können meint (Dial. C. 23 p. 240 D). In solcher Weise degradirt wird in der paulinischen Kritik das Gesetz niemals.[2]) Wohl ist es auch Paulus darum zu thun, die Einheit des göttlichen Rathschlusses mit der Thatsache des Widerspruchs der Verheissungen und des jüngeren Gesetzes zu vermitteln (Gal. 3, 15 ff.), aber doch nicht minder um das Problem, wie die von ihm, dem frommen Juden, nicht bezweifelte Heiligkeit des Gesetzes bestehen könne bei einer Ansicht davon, die dessen weitere Gültigkeit aufhebt. Der Frage *τί οὖν ὁ νόμος* liegt daher bei Paulus ein Pathos zu Grunde, für welches Justin gar keine Empfindung hat, welcher hier rascher fertig wird, von der Lösung aber, die Paulus für jene Frage findet (Gal. 3, 19 ff. Röm. 5, 13. 20 f.), Gebrauch zu machen völlig ausser Stande ist. Je deutlicher daher in solchen Fragen ein

---

1) Dieses Gesetz hängt nur an den Unarten des jüdischen Volks (s. oben S. 327) und hat insofern mit Gerechtigkeit (*δικαιοπραξία*) und Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) nichts zu thun (Dial. C. 46 p. 265 D), eine Erklärung, die sich übrigens schlecht reimt mit dem, was Justin eben erst selbst über die Bedeutung gewisser gesetzlicher Vorschriften *πρὸς εὐσέβειαν* gesagt hat. Hierher gehört es auch, dass Justin sich die Gesetzesbeobachtung Jesu nur aus Accommodation oder richtiger aus Gehorsam gegen die besonderen Absichten (*οἰκονομία*) Gottes zu erklären weiss Dial. C. 67 p. 291 D.

2) Auch nicht Gal. 4, 9 f., wo Paulus in seiner Kritik des inneren Werths der ATlichen Gebote vielleicht am Weitesten geht, übrigens ohne darum dem Justin verständlicher zu werden. Dieser, der mit dem Gedanken, dass das Gesetz um der Bösartigkeit der Juden willen gegeben sei, den Born der Weisheit vollständig ausgeschöpft

Mal bei Justin Worte des Paulus nachklingen, wie z. B. wenn er bemerkt, dass Abraham die Zurechnung der Gerechtigkeit als noch Unbeschnittener erfahren habe,[1]) um so mehr sind sie von ihrem ursprünglichen und charakteristischen Inhalt entfernt. Gerade der Begriff, auf welchem hier für Paulus das Hauptgewicht liegt, der der „Zurechnung“, ist für Justin hier wie sonst völlig gleichgültig, oder hat nur den durchaus unpaulinischen Sinn einer Constatirung der Gerechtigkeit des Abraham und kann einen anderen für Justin gar nicht haben, da dieser das Dasein vorchristlicher, vormosaischer und vorabrahamitischer „Gerechter“ gar nicht bezweifelt und für die paulinischen Ideen, dass die „Gottesgerechtigkeit“ Gen. 15, 6 zum ersten Mal in die Geschichte getreten sei, und auch das nur um bis zur Erscheinung des Erlösers wieder daraus zu verschwinden, gar kein Verständniss mehr hat.[2])

Diese Züge werden genügen, um die Kluft anschaulich zu machen, welche die Anschauungsweisen des Paulus und des Justin vom „Gesetz“ trennt. In Paulus ist das Judenthum etwas ganz Lebendiges, und seine Kritik des Gesetzes ist aus der Tiefe der Sache selbst geboren und durch den inneren Drang, der sie treibt, geschärft und consequent gemacht. Für den Heidenchristen Justin, welchem, wie den Heidenchristen überhaupt, das ursprüngliche Pietätsverhältniss zum Judenthum natürlich fehlt, ist das, was Paulus das Gesetz nennt, zum grossen Theil etwas durchaus Todtes, das er einerseits mit einem der Sache selbst völlig entfremdeten Rationalismus be-

---

zu haben meint, wüsste natürlich mit einer Vorstellung vom Gesetz nichts anzufangen, welche darin eine dem Kindesalter der Menschheit entsprechende Form der Offenbarung sieht.

1) Dial. C. 23 p. 241 B vgl. Röm. 4, 10.

2) Es will daher ebensowenig sagen, wenn Justin auch Dial. C. 92 p, 320 A scheinbar ganz paulinisch, wiederum Gen. 15, 6 für die Glaubensgerechtigkeit des Abraham citirt. Der Begriff der Rechtfertigung aus Glauben wird hier gar nicht im Sinn des Paulus festgehalten, sondern das Citat dient nur zur Reducirung des rechtfertigenden Theils des Gesetzes auf das Moralische darin.

urtheilt, dem gegenüber er andererseits praktisch ohne das Interesse principieller Consequenz zu empfinden sich rein politisch verhalten kann. Wo lag in der That in den Ideen des Justin über das Gesetz das Motiv, den paar Judenchristen ihre Beobachtung durchaus zu verbieten und die Heidenchristen unbedingt und formell davon zu emancipiren? Es war genug geschehen, wenn die Judenchristen auf sich selbst beschränkt wurden, den Heidenchristen aber, so weit sie sich davon unter dem Schutz der unter ihnen geltenden öffentlichen Meinung frei gemacht hatten, das Recht, das sie dazu gehabt, sicher gestellt war, und sofern Justin in diesem Sinne mit seinen Sätzen über das ATliche Gesetz den Frieden zwischen den Parteien seiner Zeit erhalten und einen Streit, den er gar nicht mehr verstand, nicht schärfen wollte, hat er seine Aufgabe ziemlich so gut erfüllt als dies überhaupt bei Aufgaben dieser Art möglich ist.

Der so charakteristischen Stellung des Justin zum Gesetz nun ist die der AG. innerlich auf das Engste verwandt durch die Principlosigkeit. Für Justin und die AG. hat die Frage nach dem Verhältnisse des Christenthums zum jüdischen Gesetz nicht mehr dieselbe Bedeutung, welche sie im Urchristenthum durch Paulus hatte. Diese allgemeine Verwandtschaft der Standpuncte, so bedeutsam sie ist, schliesst Verschiedenheiten nicht aus, und von der Hauptverschiedenheit, welche hier besteht, wollen wir ausgehen. Die justinische Kritik des ATlichen Gesetzes ist der AG. noch fremd. Einmal fehlen darin directe Spuren solcher inneren Kritik des Gesetzes. Denn was man der Art in der Rede des Stephanus hat finden wollen, liegt darin nicht (s. zu de Wette AG. S. 94), und die direct antinomistischen Sätze der AG. beschränken sich durchaus auf die paulinisirenden Aussprüche über die Unfähigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung 13, 38 f. 15, 10 f.[1]) Nun könnte

1) Doch erinnert auf jeden Fall eine Stelle wie Dial. C. 93 p. 320 C: *τὰ γὰρ ἀεὶ καὶ δι᾽ ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων* an AG. 10, 35.

man immer noch meinen, es hänge an der Form des Buchs, dass Anschauungen des Verfassers wie die Justins darin nicht hervorträten. Diese Auskunft scheint jedoch durch die Geschichtserzählung der AG. ausgeschlossen, welche sich, ungeachtet alles dessen, was uns die Sache erklären wird, kaum so unbefangen gerade zum ATlichen Ritualgesetz hätte verhalten können, wenn dem Verfasser die Anschauungen des Justin über das Gesetz schon geläufig gewesen wären, und schwerlich stünden in diesem Falle die schon angeführten paulinisirenden Sätze in der AG. Constatiren wir also einstweilen diese Differenz, ob sie einen Gegensatz zwischen AG. und Justin begründet, wird später zu erwägen sein. Von dieser einen Differenz aber abgesehen, springt die Verwandtschaft der Stellung, welche beide Schriftsteller zum ATlichen Gesetz einnehmen, in die Augen. Von den strengen paulinischen Principien sind beide abgefallen.

Die Vergleichung hängt hier vor Allem am Aposteldecret AG. 15, 23 ff. Nun ist zunächst rein factisch betrachtet, das Verhältniss, welches AG. und Justin den zwei nationalen Grundbestandtheilen der damaligen Christengemeinde zum Gesetz geben, dasselbe: die heidnisch geborenen Christen sind frei, die jüdischen beobachtend, und in Bezug auf die Ersteren fällt der Standpunct der AG. mit dem des Justin hier auch weiter zusammen im unbedingten Verbot des Opferfleischgenusses.[1]) Nun kann kein Gewicht darauf gelegt werden, dass während die AG. mit diesem Verbot auch noch das des Genusses von Blut und von Ersticktem und der verschieden aufgefassten *πορνεία* verbindet, Justin von diesen weiteren drei Stücken schweigt. Gegen den Schluss, als hätten für ihn diese weiteren Verbote nicht mehr bestanden, erhebt sich die Thatsache, dass sie auf keinen Fall der AG. eigenthümlich sind, sondern der auch sonst bezeugten Sitte der altkatholischen Kirche überhaupt entsprechen.[2]) Justin bringt aber eben nur den Punct

1) AG. 15, 20. 29. Für Justin vgl. oben S. 324.

2) Die Belegstellen an den zu de Wette S. 229 angeführten Orten. Auch bei Ewald, Gesch. des Volkes Isr. VII, 250 (3. Aufl.)

mit dem Juden Trypho zur Sprache, der als der wichtigste und besonders streitige auch durch die Auslassungen des Paulus (1 Kor. 8, 1 ff. 10, 14 ff.) und der Apokalypse (2, 14. 20. 24) feststeht. Ist also das Verbot des Opferfleischgenusses bei Justin nur ein Stück der vollständiger in der AG. aufgeführten Verbote, giebt man ferner zu, dass diese Verbote auf die Proselytengesetze des A. T.'s zurückgehen,[1]) also, was für die AG. auch sonst feststeht,[2]) die im Uebrigen ausgesprochene Entbindung der Heidenchristen vom Gesetz beschränken, so zeigt sich, dass die Stellung der Heidenchristen zum Gesetz in der AG. und bei Justin auch principiell durchaus identisch ist. Ganz anders verhielte es sich bei der Stellung der Judenchristen, wenn die herrschende kritische Annahme, dass das Aposteldecret der AG. den Zweck habe, die Parteiverhältnisse der Zeit des Verfassers zu regeln, begründet wäre. Die AG. würde dann die Fortdauer der alten Geltung des Gesetzes für die Juden annehmen, also die Beobachtung des Gesetzes von Seiten der Judenchristen für obligatorisch ansehen, während für Justin schon die Statthaftigkeit der blossen Zulassung derselben fraglich ist. Ich habe nun freilich hier die bisher geltende kritische Auffassung der AG. bestreiten zu müssen geglaubt, und möchte zu den zu de Wette S. XXIX f. ange-

1) Ueber diesen Punct s. zu de Wette S. 229 f.

2) Nämlich durch die Motivirung der Verbote AG. 15, 21, wenn anders meine Interpretation dieser Stelle (zu de Wette S. 235) im Recht ist. Ich muss sie wenigstens gegen den vom Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift (1871 S. 156 f.) erhobenen Einwand der Künstlichkeit im Vergleich zu der von ihm und überhaupt gewöhnlich hier angenommenen Interpretation in Schutz nehmen. Soll Vs. 21 der Entbindung der Heidenchristen vom Gesetz die Anerkennung, die Moses sonst finde, gegenüber stellen, so ist zwar dieser Gedanke an sich selbst einfach genug, aber der Ausdruck, den er Vs. 21 erhält, nicht blos künstlich, sondern schief. Denn wenn es galt der Nichtanerkennung des Moses bei den Heiden die Anerkennung bei den Juden gegenüber zu stellen, so war doch seine Verlesung in den Synagogen der Diaspora das Letzte und Geringste worauf man verfallen konnte.

führten Argumenten, von denen abzugehen ich bis jetzt keine Ursache habe,[1]) hier nur noch die Frage hinzufügen, ob nicht gerade die Tiefe der Kluft, welche jene kritische Auffassung hier zwischen Justin und AG. aufreisst, geeignet ist bedenklich zu machen. Kann man sich bei einer irgendwie wahrscheinlichen Vorstellung von der Entwickelung des ältesten Heidenchristenthums denken, selbst wenn man es sonst für möglich halten könnte, dass jemals von paulinischer Seite der Vorschlag ausgegangen sei, die Verpflichtung der jüdischen Christen auf das Gesetz bestehen zu lassen, kann man es sich selbst dann denken, dass Justin gegen die Gesetzesbeobachtung der jüdischen Christen Bedenken hatte, wenn wenige Jahrzehnte zuvor ein Schriftsteller wie der Verfasser der AG., der wie wir schon sahen, in seinen Anschauungen über das Gesetz dem Paulus noch näher steht als Justin, noch die Judenchristen an das Gesetz gebunden wissen wollte? Die wahre Meinung der AG. mit dem Decret habe ich unmittelbar aus der AG. selbst, der Erzählung 21, 20 ff., entnehmen zu müssen

1) Gegen die Bemerkungen des Herrn Herausgebers a. a. O. S. 154 ff. über den allgemeinen Standpunct, den ich der AG. zu vindiciren gesucht habe, möchte ich hier nur bemerken, dass ich freilich selbst an mehr als einer Stelle meines Commentars zugestanden, dass die AG. jüdische Gegner des Paulus voraussetzt. Der Streit der zwischen uns besteht dreht sich nur um die Frage, ob der Judaismus, den die AG. bekämpft ausserhalb, oder in erster Linie schon innerhalb des Heidenchristenthums zu suchen ist, ob die AG. auf judenchristliche Gegner des Paulus oder auf Heidenchristen, welche Judaisten an Paulus irre gemacht haben, wirken soll. Warum die letztere Annahme vorzuziehen ist, habe ich mit Gründen zu rechtfertigen gesucht, welche ich in den Bemerkungen des Herrn Herausgebers nicht berührt finde, während ich aus diesen von der Nothwendigkeit der anderen Auffassung mich nicht überzeugen kann. Warum soll z. B. die Tendenz selbst einer Erzählung wie AG. 9, 20 ff. nicht auf „paulinische Christen“ gerichtet sein? Hat es etwa keine gegen Paulus eingenommene paulinische oder Heidenchristen gegeben? Die paulinischen Briefe überzeugen uns vom Gegentheil, und dass schlecht paulinische Christen dieser Art sobald nicht verschwunden sein können, dafür ist das glänzendste Beispiel eben Justin.

geglaubt. Es ist darnach ein Stück der Apologie des Paulus in der AG. Indem nur die Heidenchristen unter gewissen Beschränkungen vom Gesetz losgesprochen werden, soll von Paulus, dem geborenen Juden, jeder Vorwurf unfrommer Gesetzesverletzung fern gehalten werden, dadurch dass er mit seiner Person diesem die Verpflichtung der Judenchristen zur Gesetzesbeobachtung nicht antastenden Grundvertrag sich unterwerfend dargestellt wird.[1]) Hiergegen ist nun immer noch, doch eher von apologetischer als von kritischer Seite, der Einwand zu erwarten, der Verfasser der AG. werde doch nicht die Apostel als Juden dem ATlichen Gesetz unterworfen gezeigt haben, wenn es nicht seine ernste Meinung gewesen sei, dass das Gesetz unter jüdischen Christen überhaupt und namentlich auch unter denen seiner Zeit seine alte Geltung zu behalten habe. Freilich wird man die Meinung, dass der Verfasser mit dem Aposteldecret höchstens die Freiheit der Heidenchristen seiner Zeit apostolisch sanctioniren lassen will, mit der Verpflichtung der Judenchristen auf das Gesetz aber nur den angegebenen praktischen Zweck verfolgt, nicht für möglich halten können, so lange man nicht eben die wesentliche Verwandtschaft des Standpuncts der AG. dem Gesetz gegenüber mit dem des Justin erkennt. Schon für die AG. hat die Gesetzesfrage nicht mehr ihre ursprüngliche Bedeutung in der Gemeinde. Dass die AG. darin principlos ist, das geht ja auf jeden Fall aus

---

1) Und zwar nimmt es die AG. mit der persönlichen Gesetzesbeobachtung des Paulus ganz streng, und erklärt die betreffenden Fälle, wenn überhaupt, wie eben 21, 24 ff., aus seiner auf dem Apostelconcil anerkannten Verpflichtung, nie aber aus Accomodation. Dieses Motiv wird nur der Beschneidung des Timotheus untergelegt (16, 3), weil dieser Fall, der gar nicht die Person des Paulus und überhaupt keinen Juden betrifft, in der That mit den Abmachungen zu Jerusalem in Widerspruch ist. Der Verfasser der AG. stellt es also als möglich hin, dass Paulus zu Gunsten der jüdischen Ansprüche vom Decret abwich, nie aber hat er sich im entgegengesetzten Sinn dagegen vergangen. Hiernach bitte ich, was ich über die Motive der Gesetzesbeobachtung des Paulus in der AG. zu de Wette S. 251 Anm. bemerkt habe, zu berichtigen.

der nicht wegzuläugnenden Thatsache des Widerspruchs der Aussprüche AG. 13, 39. 15, 10 mit der von der AG. anerkannten Bedingtheit der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen und Unbedingtheit der Gesetzesverpflichtung der Judenchristen hervor. Für die AG. ist daher die Gesetzesfrage eine solche, mit welcher sie, wenn nur die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen innerhalb gewisser Schranken nicht angefochten wird, gewissermaassen spielen kann.[1]) Die hier angenommene Freiheit des Verfassers der AG. kann aber nur da Anstoss erregen, wo man die heute herrschenden starren Vorstellungen über die historischen Thatsachen der Vorzeit des Christenthums und ihre Vorbildlichkeit auch bei den biblischen Schriftstellern voraussetzt, Vorstellungen, welche aber, ob sie gleich heutzutage vorzugsweise das Eigenthum der Theologen sind, die sich für die berufenen Vertheidiger des Christenthums halten, wenn sie schon in den ersten hundert Jahren der Kirche geherrscht hätten, das Christenthum in der Wiege erstickt haben würden.[2]) Lässt man aber die oben vertheidigte Auffassung des Apostel-decrets in der AG. gelten, so lässt sich auch aus diesem nicht beweisen, dass der Verfasser die jüdischen Christen zum Gesetz principiell anders gestellt habe als Justin. Er wird vielmehr ganz wie Justin die thatsächlich unter den jüdischen Christen

---

1) Es liegt hier etwas ganz ähnliches vor, wenn die AG. lange nach der Zerstörung des Tempels die Apostel alle treu und unbedenklich am Tempelcultus theilnehmen lässt und doch den Tempelbau verwirft. Vgl. zu de Wette S. LXIII.

2) Von der ausserordentlichen Weichheit, welche der historische Stoff in den Händen der NTlichen Geschichtsschreiber noch hat, ist ein sehr anschauliches Beispiel die Thatsache, dass die AG., einen einzigen Fall ausgenommen, niemals etwas zwei oder drei Mal erzählt ohne sich selbst zu widersprechen, so leicht fügt sich der Stoff noch der momentanen Gedankenrichtung des Schriftstellers. Die Fälle habe ich zu AG. 23, 27 zusammengestellt, der eben ausgenommene, die Wiederholung der Corneliusepisode, AG. 11, 1—18, erklärt sich durch die Nachbarschaft der Parallelstellen von selbst, doch sogar hier erlaubt sich der Verfasser 11, 16 wenigstens eine charakteristische Ergänzung der früheren Erzählung.

fortwährende Gesetzesbeobachtung als berechtigt anerkannt haben, wenn aber der Schein entsteht, als habe er diese Gesetzesbeobachtung sogar für obligatorisch angesehen, so erklärt sich dieses aus der speciellen Beziehung, welche seine Erzählung auf Paulus hat. Die bestehende Identität der factischen Stellung der Juden- und Heidenchristen zum Gesetz in der AG. und bei Justin darf man darnach in der That auf eine wesentlich identische grundsätzliche Stellung beider zur Gesetzesfrage zurückführen. [1])

Es ist nun bis jetzt nur die Rede gewesen von der Stellung des Justin und der AG. zu den Religionen des Heidenthums und Judenthums, noch nicht von ihrer Stellung zu den Völkern, welche damals mit diesen Religionen zusammengewachsen waren. In dieser letzteren Hinsicht aber besteht zwischen Justin und AG. im Verhältniss zu Paulus eine ganz unmittelbare Verwandtschaft, und diese kann uns nur zur Bestätigung für die wesentliche Richtigkeit der oben vorgetragenen Auffassung der dogmatischen Anschauungen der AG. und des Justin dienen. Ich habe schon die AG. als die Schrift einer Zeit charakterisirt, welcher das Heidenchristenthum bereits als das in der Gemeinde durchaus vorherrschende Element gelte (zu de Wette S. XXXI), und die in den Juden die schlimmsten Gegner des neuen Glaubens, in den Heiden mehr seine Beschützer sehe, daher sich die AG. national zu den Juden eben so feindselig (a. a. O. S. XXX) als zu den Heiden freundlich stelle (a. a. O. S. XXXII f.). Diese Charakterzüge können auf Justin ganz unmittelbar übertragen werden, nur dass hier Alles noch viel entschiedener und schärfer hervortritt. Was zunächst das numerische Uebergewicht der geborenen Heiden in der Gemeinde betrifft, so spricht dies Justin ganz ausdrücklich aus, ja dieses Verhältniss ist hier ein schon so hervortre-

1) Dieses schliesst nicht die schon oben S. 332 f. anerkannte noch zwischen Justin und AG. bestehende Differenz in Bezug auf das Gesetz aus. Vgl. auch zu de Wette S. LXV. Mit der AG. hat schon Ritschl Theol. Jahrbb. 1847 S. 299 die Ausführungen Justins über Zulässigkeit der Gesetzesbeobachtung Dial. C. 47 zusammengestellt.

tendes und bedeutsames, dass es für Justin zu den bereits durch die ATliche Prophetie vorgesehenen Fundamentalthatsachen der NTlichen Geschichte gehört.[1]) Die auch für die AG. so charakteristische Contrastirung des heidnischen Glaubens und des jüdischen Unglaubens (s. zu de Wette S. XXXI f.) kehrt bei Justin unaufhörlich wieder.[2]) Wie die AG. führt Justin den jüdischen Unglauben auf die Verstocktheit des Volks zurück[3]) mit Anwendung der Stelle Jes. 6, 10.[4]) Ueberhaupt ist die antijudaistische Anwendung der Propheten wie sie auch AG. 7, 49 f. 13, 47. 28, 26 ff. vorliegt eine Hauptwaffe Justins gegen die Juden (s. besonders Dial. C. 12 ff.). Ganz in Justins Sinn ist die Stephanusrede der AG., die ja zum Thema hat was Justin ἡ ἀεὶ σκληροκάρδιος γνώμη der Juden nennt (Dial. C. 39 p. 257 D.) und ihnen nicht scharf genug vorhalten kann (Vgl. z. B. Dial. C. 93 p. 321 C). Dial. C. 19—24, wo Justin die im Christenthum abrogirte Ritualgesetzgebung aus der Verkehrtheit des jüdischen Volks erklärt, lässt sich in gewissem Sinn wie eine ausgeführtere Stephanusrede betrachten, an die Polemik AG. 7, 41 ff. erinnern insbesondere Dial. C. 19 p. 236 E 237 A und C. 20 (vgl. auch C. 46 p. 265 C), die Verwerfung des Tempelbaus AG. 7, 48 ff. hat Dial. C. 22 p. 240 C eine Parallele.[5]) Wie die Stephanusrede contrastirt

1) Ap. I, 31 p. 73 B. C. 49 p. 84 E. C. 53 p. 88 C. Dial. C. 117 p. 345 C.

2) Dial. C. 26 p. 243 C. C. 29 p. 246 C. C. 52 p. 272 C. C. 69 p. 295 D. 296 A. C. 108 u. 109. C. 119 p. 347 B. 348 A. C. 120 p. 348 B u. ö.

3) Den heidnischen dagegen auf Verführung durch die Daemonen (s. besond. Ap. II, 7 f.). Wohl in anderem Sinn wird die Tödtung Jesu durch die Juden auf daemonische Anstiftung zurückgeführt Ap. I, 63 p. 96 A. Dass es sich hier nicht um Entschuldigung der Juden handelt, zeigt auch Dial. C. 95 p. 323 B. C. 103 p. 330 C.

4) Dial. C. 12 p. 229 B. vgl. AG. 28, 27, auch Dial. C. 123 p. 352 A.

5) Dass Justin den salomonischen Tempelbau nicht unbedingt verwirft, zeigt Dial. C. 34 p. 252 D. Doch unterscheidet er Dial. C. 22 wie die AG. am Tempel ein doppeltes Element, ein solches, das an göttlicher Absicht, und ein solches das nur an der Verkehrtheit des Volkes hängt, nur dass diese Elemente bei Justin anders vertheilt und im salomonischen Tempel unmittelbarer vereinigt sind. Es soll

auch Dial. C. 131—133 den Unglauben der Juden mit den ihnen von Gott erwiesenen Wohlthaten, wie die AG. wirft Justin den Juden vor, sich, indem sie Jesus tödteten nur als die alten Prophetenmörder gezeigt zu haben.[1]) Diesen gottfeindlichen Sinn des jüdischen Volkes aber haben die Christen noch täglich zu erfahren. Von den einzelnen Fällen und Aeusserungen der Feindschaft der Juden gegen die Christen abgesehen, deren Justin bitter klagend gedenkt, der Verfolgung unter Barkochba, der Ausstreuung verläumderischer Gerüchte über die Christen, der Verfluchung dieser in den Synagogen,[2]) erklärt Justin ausdrücklich, ungeachtet allen Ungemachs, das zu seiner Zeit heidnische Verfolgung schon über die Christengemeinde verhängt hatte,[3]) das jüdische Volk für das den Christen feindseligste von allen (Dial. C. 17 p. 234 D), und nur von seinen Proselyten wird es in dieser Feindseligkeit übertroffen (Dial. C. 122 p. 350 D). Daher denn bei Justin eine bis zum heftigsten Judenhass geschärfte Abneigung, deren zahllose und höchst mannigfaltige Aeusserungen zusammen zu stellen über den Zweck dieser Abhandlung hinausgehen würde,[4])

vom Tempel eben bewiesen werden, was Justin von der Ritualgesetzgebung an dieser Stelle überhaupt zu beweisen unternommen hat. „Denn auch den sogenannten hierosolymitanischen Tempel hat Gott nicht als wisse er von einem Bedürfniss sein Haus und seinen Hof genannt, sondern damit ihr wenigstens in dieser Weise ihm anhinget und keinen Götzendienst triebet," worauf Justin ganz wie die AG. Jes. 66, 1 citirt. Ein Denkmal der Verkehrtheit des Volks ist also der salomonische Tempel auch bei Justin, von Gott ist er nur aus Accommodation daran gewollt (vgl. das *ἁρμόζεσθαι πρὸς τὸν λαόν* in ähnlichem Zusammenhange Dial. C. 19 p. 237 A).

1) Dial. C. 16 p. 234 B: *Ἀπεκτείνατε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφήτας αὐτοῦ*, was selbst im Ausdruck an AG. 7, 52 anklingt.

2) Ap. I, 31 p. 71 E. Dial. C. 16 p. 234 B. C. 17 p. 234 E. C. 96 p. 324 C. C. 108 p. 335 C. C. 137 p. 335 C.

3) Ausser den zwei Apologien vgl. Dial. C. 39 p. 258 C. C. 44 p. 262 D. C. 96 p. 323 D. C. 110 p. 337 B.

4) Eine der bezeichnendsten, die Ableitung der Ritualgesetzgebung aus der Verkehrtheit der Juden, war schon oben S. 327 f. zu erwähnen, wie man denn überhaupt Judenhass die Seele der Gesetzeskritik des Justin nennen kann.

mit welchen aber Justin ein noch schlagenderer Beweis als die AG. davon ist, wie bald man im Heidenchristenthum die einstige Warnung des Paulus Röm. 11, 11 ff. vollständig vergessen hatte.[1]) Ebenso entschieden wie von den Juden ab, wendet sich wie die AG. auch Justin den Heiden politisch zu. In diesen sieht auch er die Beschützer der Christen gegen jüdische Unbill, welche noch weit härter werden würde, wenn sie nicht die Furcht vor der römischen Staatsgewalt niederhielte.[2]) Und was Justin den Juden vorwirft, ihre Sache von der der Christen zu trennen um nicht mit unter die über diese verhängte heidnische Verfolgung zu gerathen,[3]) thut er eher selbst, wenn er die Unterdrückung der Juden durch die Heiden im Unterschied von der der Christen als durchaus verdient ansieht (Dial. C. 110 p. 337 D), die Zerstörung des jüdischen Staats namentlich für gerechte Strafe erklärt (Dial. C. 52 p. 272 B), die Unterwerfung der Semiten durch die Japhetiten aus der Weissagung rechtfertigt (Dial. C. 139 p. 368 B) und sich den römischen Kaisern gegenüber zu Gunsten der Christen darauf beruft, dass der Verlust der politischen Selbständigkeit der Ju-

1) Unter allem was von Paulus in der alten Kirche nicht verstanden worden, ist freilich Röm. C. 9—11 vielleicht das unverstandenste gewesen. Gerade von der Entschuldigung, die Paulus in diesen Capiteln für das Verhalten seines Volks dem Evangelium gegenüber in der Praedestination durch Gott findet, will Justin nichts wissen, welcher wiederholt den Gedanken, den selbst die AG. in momentaner Absicht wenigstens (s. zu de Wette S. 201 vgl. S. 39) noch gelten lässt (2, 23. 3, 18. 4, 28. 13, 27), sehr angelegentlich ablehnt, als seien die Juden hierbei die Werkzeuge des göttlichen Rathschlusses oder die blossen Geschöpfe seines Willens (Dial. C. 95 p. 323 A. C 141 p. 370 C). Es gehört zu den empfindlichsten Mängeln der schon angeführten im Ganzen recht verdienstlichen Abhandlung von Tjeenk Willink S. 91 ff., die weite Kluft, welche der nationale Antijudaismus des Justin zwischen ihm und Paulus entstehen lässt fast ganz zu übersehen. Auch was dort über das Verhältniss der Ansichten Justins über das Heidenthum zu den paulinischen gesagt ist, ist ganz ungenügend.

2) Dial. C. 16 p. 234 C. C. 133 p. 363 C.

3) Dial. C. 39 p. 258 C. C. 44 p. 262 D.

den an die Römer mit der Geburt Christi zusammenfalle.[1]) So erscheint denn in der That die Feindschaft der Heiden und ihres Staats gegen die Christen bei Justin wie eine Thatsache, die man sich kaum zu erklären weiss, nur widerwillig anerkennt und noch abzuwenden hofft, — welches Letztere ja der Zweck der Apologieen ist, — während der Antagonismus der Juden gegen die Christen etwas gleichsam naturwüchsiges ist und man ihn vor dem Ende der gegenwärtigen Weltordnung bei der Wiederkehr Christi zu überwinden nicht erwarten darf.[2]) Die Verwandtschaft aber der hier aus Justin angeführten Züge mit den zur Charakterisirung der politischen Tendenz der AG. von mir zu de Wette S. XXXII f. zusammengestellten bedarf keiner weiteren Ausführung.

Werfen wir nun von hier aus einen Rückblick auf unsere ganze bisherige Vergleichung der AG. mit Justin, so fragt sich was wir daraus zu entnehmen haben: zeigen sich die verglichenen Schriftsteller auf so verschiedenen Standpuncten, dass wir sie nur verschiedenen Parteien des Heidenchristenthums zuweisen können,[3]) den einen etwa einer judaistischen, den anderen einer paulinischen, oder liegt zu solcher Zutheilung der AG. und Justins an verschiedene Parteien kein Grund vor? Ungeachtet der bedeutenden Differenzen, die unsere Vergleichung zu constatiren hatte, können wir uns nur für die zweite Ansicht entscheiden. Denn von jenen Differenzen ist keine einzige die sich unter der Voraussetzung, dass Justin wesentlich denselben heidenchristlichen Kreisen angehörte, aus denen auch die AG. hervorging, nicht aus dem chronologischen Verhältniss der Schriftsteller erklärte; nirgends aber steht Justin

1) Ap. I, 32 p. 73 C. vgl. C. 63 p. 96 D und Justins Zeitgenossen Melito bei Eus. KG. IV, 26, 7 ff., die Stelle, welche in den politischen Schmeicheleien der Apologetik des 2. Jahrhunderts gegen den römischen Staat am Weitesten geht.

2) Vgl. Ap. I, 52 p. 87 D.

3) Als geborenen Heiden giebt sich Justin unmittelbar zu erkennen, Dial. C. 8. p. 226 A C. 28 p. 245 C. Die Sache würde übrigens schon seine ganze Polemik gegen die Juden über allen Zweifel erheben.

zur AG. in unbedingtem Gegensatz, durchgängig ist vielmehr gerade der Standpunct des Justin in der AG. vorbereitet, jedenfalls auf das Einfachste daraus abzuleiten. Haben wir die ganze Parallele bisher mit Beziehung auf Paulus gezogen, so können wir als den gemeinschaftlichen Standpunct der AG. und des Justin bezeichnen, dass sie einem Heidenchristenthum angehören, welches die Resultate der paulinischen Wirksamkeit acceptirt, aber nicht deren ursprüngliche Begründung. Wir haben hiermit schon die Hauptdifferenz, welche sich uns zwischen Justin und AG. zeigte, die Ignorirung des Paulus bei Justin oben S. 317 f. auf ein richtiges Maass zurückgeführt. Es bleibt auch so freilich die Frage, wie sich die auch in der AG. vorliegende Herabdrückung des Paulus zu vollständiger und jedenfalls feindseliger Ignorirung bei Justin steigern konnte.[1]) Zweierlei kann zur Erklärung dienen: die Einflüsse der judaistischen Gegner des Paulus und der Streit des Justin mit Marcion.[2]) Was den ersteren Punct betrifft, so bedarf die Annahme solcher Einflüsse im Allgemeinen hier keiner Rechtfertigung, da sie ganz auf der Fährte liegt, auf die uns schon die AG. führt. Gerade Justin ist mit seinem Verhalten gegen Paulus ein sehr treffender Beleg für das Bestehen des Bedürfnisses nach einem Buche von der Tendenz der AG. in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Nun kennen wir die Biographie des Justin leider zu wenig, um die Voraussetzung, dass er judaistischen Einflüssen besonders ausgesetzt war, die ihn geradezu zum Antipauliner machten, aus Thatsachen direct zu beweisen. Doch

1) Denn dass Justin den Paulus nicht als Apostel anerkannt haben kann ergiebt sich aus dem oben S. 317 f. dargelegten Thatbestand in seinen Schriften von selbst.

2) Mit Beiden erklärt hier das Verhalten des Justin auch Tjeenk Willink a. a. O. S. 123 ff. Die noch immer in der theologischen Literatur sehr beliebte Auskunft, Justin nenne den Paulus nicht aus Rücksicht auf die Juden oder Judenchristen, darf man wohl ihrem Schicksal überlassen. Noch weniger werden Einsichtige nach einer Widerlegung der Leichtfertigkeiten verlangen, mit welchen neuerdings Grau Beweis des Glaubens 1871 S. 388 f. die Frage abthun zu können meint.

an seine samaritanische Herkunft darf man hier denken. Man wird hier vielleicht einwenden, dass wenn einmal ein Einfluss von Judaisten auf Justin angenommen werde, dieser doch schwerlich auf sein Verhalten zu Paulus sich beschränkt haben könne und noch an anderen Puncten sich nachweisen lassen müsse. Hiergegen wollen wir nun kein Gewicht legen auf den Chiliasmus des Justin, auch nicht auf seine Toleranz gegen die Judenchristen, welche Letztere besonders nach dem oben S. 324 über diesen Punct Bemerkten mindestens nicht ausschliesslich auf judaistischen Einfluss zurückzuführen ist, und wollen vielmehr zugeben, dass in Bezug auf einen Hauptpunct, die Gesetzesbeobachtung der Heidenchristen, sich bei Justin im Vergleich zur AG. von judaistischem Einfluss keine Spur zeigt. Allein diese Thatsache, weit entfernt unserer Ableitung des justinischen Antipaulinismus im Wege zu stehen, kann auf sehr natürliche Weise daneben bestehen. Denn haben wir als den gemeinschaftlichen Standpunct Justins und der AG. bezeichnet, dass sie die Resultate der paulinischen Wirksamkeit anerkennen, aber nicht ihre ursprüngliche Begründung, so ist es diesem allgemeinen Standpunct nur entsprechend, wenn die Bestrebungen der Judaisten unter Heidenchristen von der AG. auf Justin zwar in Bezug auf die Person des Paulus Fortschritte gemacht, gegen die Emancipation der Heidenchristen aber gar nichts auszurichten vermocht haben. Hier kommt nun aber als ein besonderes Moment, welches Justin veranlassen konnte, judaistischen Anfeindungen des Paulus ein geneigtes Ohr zu leihen, hinzu sein Streit mit Marcion. Durch den Hyperpaulinismus dieses Gnostikers hat sich Justin gegen Paulus vielleicht um so entschiedener stimmen lassen, je weniger er durch dessen Antijudaismus sich in seinen Anschauungen irre machen liess. Wenn wir nun aber ferner wahrnehmen, dass Justin sich schon tiefer mit der heidnischen Philosophie eingelassen hat als vermuthlich der Verfasser der AG., dass er den paulinischen Anschauungen vom Gesetz noch entfremdeter ist als die AG. und schon zu einer auf ganz unpaulinischen Grundlagen ruhenden, der AG. aber noch fremden

Kritik des Gesetzes fortgegangen ist, dass seine Feindseligkeit gegen die Juden noch schroffer ist, dass er endlich in Bezug auf die Gesetzesbeobachtung der jüdischen Christen allerdings vielleicht schon bedenklicher geworden ist als die AG., so liegt in diesen Differenzen, ganz abgesehen von der Erklärung, die sie in uns unbekannten persönlichen Lebensverhältnissen der Schriftsteller finden könnten, nichts, was sich nicht einfach als das Spätere aus dem Standpunct der AG. ableiten liesse, zumal ja auf allen diesen Puncten Justin als der gerade Uebergang erscheint von der AG. auf die Anschauungen, welche wir am Schluss des 2. Jahrhunderts zum Gemeingut der Kirchenlehrer geworden sehen. Nicht anders steht es in Bezug auf einen Punct, der hier nicht übergangen werden kann, weil er allerdings auf den ersten Blick wohl irre machen könnte: die Christologie Justins. Es ist freilich klar, dass diese von der der AG. stark absticht. Während der Name *Χριστός* bei Justin seinen ursprünglichen Sinn schon ganz verloren hat,[1]) geht die AG. bekanntlich über den Begriff des menschlichen Messias nicht hinaus und ganz fremd ist ihr noch die Logoslehre des Justin. Nun soll hier die Frage, die sich wohl erheben liesse, nicht erhoben werden, inwiefern die christologischen Auschauungen, welche in den Reden der AG. hervortreten, ohne Weiteres mit denen ihres Verfassers identificirt werden dürfen,[2]) diese Identification mag vielmehr vollkommen gelten, — wohl zu beachten aber ist, dass die eigenthümliche Christologie des Justin selbst als eine Neuerung auftritt. Nur so lässt sich eine gewisse Indifferenz erklären, welche Justin noch gegen die höhere Ansicht von der Person Christi Dial. C. 48 verräth,

1) Er dient (verschieden von Jesus) auch als Bezeichnung schon des präexistenten Logos vgl. z. B. Ap. I, 62 p. 95 B. C. 63 p. 95 D Dial. C. 56 p. 277 C.

2) Lesern meines Commentars gegenüber brauche ich mich nicht dagegen zu verwahren, als hätte ich hier irgend welche Authentie dieser Reden im Sinn. Es kann sich nur darum handeln, ob der Verfasser sich darin nicht dem urapostolischen Standpunct anbequemt hat eine solche Frage aber gestattet allerdings die sonst zu beobachtende Kunst seiner Darstellung.

weniger in der Art, wie er sich dem Juden Trypho gegenüber die Anerkennung wenigstens der Messianität Jesu vorbehält,[1]) als in seinem Bekenntniss wie er sich zu den **Christen** stelle, welche Christus für einen blossen Menschen halten (p. 267 D). Ihnen gegenüber erhält er die Ansicht vom Wesen Christi als einem übernatürlichen aufrecht nur als seine subjective allerdings sehr entschieden gehegte Meinung, und er stellt sich mit *οὐ συντίθεμαι* zu solchen Christen nicht anders als C. 47 zu denen, welche im Christenthum noch das mosaische Gesetz beobachten ohne es für unerlässlich zu halten. Wenn also Justin sogar für seine Zeit Alleinherrschaft seiner Anschauungen über Präexistenz und Gottheit Christi nicht beansprucht, so ergiebt sich von selbst, wie wenig es auf sich hat, wenn die frühere AG. sich noch nicht zur Christologie Justins erhoben hat, zumal sie ja, indem sie mit ihm, wie das Evangelium des Verfassers zeigt, die Vorstellung der übernatürlichen Geburt Jesu jedenfalls theilt, nicht einmal mehr auf der niedersten Stufe des von Justin a. a. O. für zulässig Erklärten steht.[2]) Auch hier vielmehr führen die Thatsachen ganz natürlich darauf, die zwischen Justin und AG. freilich unverkennbar bestehende Differenz unter den Gesichtspunct fortschreitender Entwickelung zu stellen. Erklärt sich aber durch diesen Gesichtspunct überhaupt das Verhältniss des Justin und der AG. in allen zur Vergleichung kommenden Grundanschauungen, so mögen hier schliesslich auch noch einige an sich selbst weniger erhebliche Einzelheiten uns bestätigen, dass beide Schriftsteller im Wesentlichen einem und demselben Entwickelungskreise der

1) p. 267 C, womit sich **Semisch** a. a. O. II, 71 allein, übrigens bedenklich genug, auseinandersetzt.

2) Auf dieser steht ja erst die Ansicht von Christus als einem rein menschlichen Wesen, welches nur das göttliche Wohlgefallen an seinen Werken zur Würde des Messias erhoben hat. Zu dem *ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι* Dial. C. 48 p. 267 D, welches neben *ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθείς* das Schlagwort dieser Christologie bildet, vgl. Dial. C. 49 p. 268 A u. besonders C. 67 p. 291 B. Uebrigens ist auch das hypothetische Geltenlassen der natürlichen Geburt Jesu Ap. I, 22 p. 67 E zu vergleichen.

alten Kirche angehören. Was die AG. 3, 21 von der Zurückhaltung Jesu im Himmel bis zu seiner Wiederkehr lehrt, findet bei Justin Ap. I, 45 p. 82 D eine Parallele.[1]) Dieselbe Methode des Beweises für die messianische Beziehung einer Psalmstelle, welche wir den Verfasser der AG. 2, 29. 34 anwenden sehen, kommt auch bei Justin vor Ap. I, 35 p. 76 B. Ebenso der weitere Gebrauch des Begriffs *προφήτης*, mit welchem er AG. 3, 23. 7, 37 auch auf Moses angewendet wird und dieser als der erste Prophet erscheint, auch bei Justin Ap. I, 32 p. 73 B.[2]) Die Begriffe *μετάνοια* und *ἄφεσις* kehren ganz in der Bedeutung, die ihnen die AG. giebt,[3]) bei Justin Dial. C. 141 p. 370 D wieder. An den Gebrauch von *ἡ ὁδός* AG. 9, 2. 19, 9. 23. 24, 14. 22 (vgl. 18, 25. 22) klingt Dial. C. 142 p. 371 D an. An AG. 20, 29 wird man erinnert, wenn Justin den Marcion mit einem Wolf der über eine Schafheerde herfalle vergleicht (Ap. I. 58 p. 92 B), wobei übrigens beiden Schriftstellern nur eine und dieselbe evangelische Stelle vorschweben mag.[4]) Neben diesen zufälligeren Berührungen mag als ein Parallelzug von allgemeinerer Bedeutung hier noch die Wichtigkeit erwähnt werden, welche die evangelische Geschichte für Justin wie für

---

1) Die Vorstellung wendet Justin auch Ap. II, 7 p. 45 B in einem ihm eigenthümlichen Sinn an. Zu erinnern ist auch an Hebr. 10, 13.

2) Hierher gehört es auch, wenn Justin das Gesetz *διὰ τῶν προφητῶν* gegeben worden sein lässt Dial. C. 53 p. 273 B. *προφήτης* ist in diesen Fällen Bezeichnung der ATlichen Schriftsteller überhaupt, daher auch des David Dial. C. 32 p. 104 E. Zu diesem Umfang des Begriffs vgl. besonders Dial. C. 87 p. 314 D und im N. T. Hebr. 1, 1. Beiläufig sei hier noch bemerkt, dass mit den eben gegebenen Hinweisungen auf den Hebräerbrief durchaus nicht etwa eine überhaupt bestehende Verwandtschaft dieses Briefs mit Justin oder AG. angedeutet werden soll. Der Verfasser des Hebräerbriefs ist Judenchrist und ist als solcher die merkwürdigste Parallelfigur zu Paulus im Urchristenthum, seine Identification mit dem Verfasser der lucanischen Schriften gehört aber zu den ärgsten Verirrungen, durch welche sich die Verkehrtheit apologetischer Geschichtsbetrachtung gerächt hat.

3) Vgl. meine Bemerk. zu AG. 17, 30 zu de Wette S. 287.

4) Vgl. für Justin wenigstens Dial. C. 35 p. 253 B.

den Verfasser der AG. hat, welcher Letztere ja selbst ein Evangelium ausgearbeitet hat.

Nach alle dem dürfte, den Barnabasbrief etwa ausgenommen, kaum eine andere Schrift der Zeit vor Justin mit ihm so viele Berührungspuncte haben wie die AG. Innerhalb des getrübten Paulinismus, welcher allem Heidenchristenthum eigenthümlich ist, sind Justin und AG. besonders enge Geistesverwandte. Die Erkenntniss des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses ist auch für die Schlichtung des bekannten Streits von Wichtigkeit, ob Justin zu den Judaisten oder zu den Paulinern gehört habe, welcher aussichtslos ist, so lange diese Gegensätze in ihrem ursprünglichen Sinn genommen werden. Dieses aber verbietet sich für Justin um so mehr, als es schon bei der AG. nicht mehr möglich ist. So lange Paulus den Gegensatz von Heiden- und Judenchristenthum persönlich beherrschte, hielt sich dieser durchaus innerhalb jüdischer Grundanschauungen. Auf Grund einer Idealisirung des Judenthums behauptete Paulus die Freiheit des gläubigen Christen vom Gesetz. Eine völlig andere Gestalt nahm der ursprüngliche Gegensatz in der Christengemeinde an, als die Vertretung des Paulinismus den heidenchristlichen Epigonen des Paulus zufiel. Er wurde aus einem jüdischreligiösen ein überwiegend nationaler. Die Freiheit der Christen schrumpfte zunächst zur Freiheit der Heidenchristen zusammen,[1]) d. h. zu etwas, was wahrscheinlich nur unter den ältesten Heidenchristen nicht als eine im Allgemeinen selbstverständliche Sache gegolten hat, für welche eine so mühsame Begründung, wie sie sich bei Paulus findet, kaum verständlich war.[2]) Gerade die Gleichgültigkeit des nachpau-

---

1) Zunächst. Denn bekanntlich blieb die Kirchenlehre nicht auf diesem Standpunct stehen, und konnte nicht darauf stehen bleiben, als die durchgedrungene Anerkennung des Paulus als Apostel und seiner Briefe als kanonischer Schriften eine theologische Reconstruction des Paulinismus nothwendig machte, die wir denn auch die Alexandriner sofort in die Hand nehmen sehen.

2) Dieses wird anschaulich, wenn man sich die Willigkeit vergegenwärtigt, mit welcher die galatischen Pauliner der judaistischen

linischen Heidenchristenthums gegen die religiöse Principfrage der Beobachtung des mosaischen Gesetzes freilich machte dem Judaismus, so machtlos er im Ganzen blieb, doch im Einzelnen Erfolge unter den Heidenchristen möglich. Der Fall der paulinischen Principien unter diesen zwar hängt mindestens ebenso sehr an deren Unverständlichkeit als an judaistischer Untergrabung, aber dass selbst die persönliche Anerkennung des Paulus unter Heidenchristen in so ernste Gefahr gerathen und er bleibend in ihrer Schätzung in den Hintergrund gedrängt werden konnte, das wird in erster Linie aus den Anstrengungen der Judaisten zu erklären sein. Doch würde eine weitere Betrachtung dieser Entwickelung zuweit über die Parallele dieser Abhandlung hinausführen, welche es zunächst nur versuchen wollte, Justin und AG. als zwei besonders ähnliche Belege darzustellen für das was man im nachapostolischen Heidenchristenthum, soweit man an dieses den Maassstab des Paulus anlegen will, die Degeneration des Paulinismus nennen kann.

XIV.

Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien,

von

A. Hilgenfeld.

Die katholische Behauptung eines 25jährigen Episkopats des Petrus in Rom war eine so starke Herausforderung, dass man sich nicht wundern kann, wenn alte und neue protestantische Kritik sogar die Anwesenheit des Petrus in Rom bestritten hat. Die Nicht-Anwesenheit des Petrus in Rom war eine

Forderung der Beschneidung sich unterwarfen, gegenüber dem Hohne, mit welchem Justin, der doch gar nicht mehr den Namen eines Pauliners verdient, eine solche Forderung zurückgewiesen haben würde.

nachdrückliche These F. C. Baur's[1]), für welche nun namentlich R. A. Lipsius[2]) eingetreten ist. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher Baur die Anwesenheit des Petrus in Rom verwarf, hat er dagegen die langjährige Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien, welche bereits ihre Bestreiter gefunden hatte[3]), stets festgehalten. Das Johannes-Evangelium wies er einer späten nachapostolischen Zeit zu; aber er dachte nicht daran, den Johannes als Apostel Kleinasiens zu beseitigen, liess sich denselben auch als den Seher der Apokalypse gefallen. Neuerdings hat aber Theodor Keim[4]) dem Johannes nicht bloss das vierte Evangelium, sondern auch die Apokalypse, sogar die apostolische Leitung der Kirche Kleinasiens abgesprochen und mit dieser Ansicht zwar Widerspruch von G. E. Steitz[5]) und mir (Zeitschr. f. w. Th. 1868. II. S. 230 f.), auch von Max Krenkel[6]), aber doch auch Beifall gefunden[7]). Und J. H. Scholten[8]) ist jetzt im Widerspruch gegen seine

---

1) Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831. IV. S. 136 f., dann in dem Werke über Paulus 1. A. S. 214 f., 2. A. I, S. 246 f.

2) Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts, Kiel 1869, S. 162—167 und in der Schrift: Die Quellen der römischen Petrussage kritisch untersucht, Kiel 1872.

3) Erh. F. Vogel, der Evglst Joh. und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht (Hof) 1801. I. S. 6 f., H. Reuterdahl de fontibus hist. eccl. Eusebianae, Lund 1826 p. 24 sq. und E. C. J. Lützelberger, die kirchliche Tradition über den Ap. Joh. u. s. Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipz. 1840.

4) Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I. Zürich 1867, S. 161 f.

5) Die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Joh. in Ephesus, theol. Stud. u. Krit. 1868. III. S. 487 f.

6) Der Ap. Johannes, Berlin 1871 S. 113 f.

7) Bei C. Wittichen, der geschichtl. Charakter des Evg. Joh., Elberfeld 1868, S. 103, und H. Holtzmann, Johannes der Presbyter in Schenkel's Bibellexikon Bd. III, S. 332 f.

8) De Apostel Johannes in Klein-Azië, Leiden 1871 (Abdruck aus: Theologisch Tijdskrift V, 6).

frühere Ansicht[1]) mit ganzer Heeresmacht für diese Ansicht eingetreten.

Ist es nun eine innere Nöthigung der Sache selbst, dass man mit Petrus als dem Apostel von Rom auch Johannes als Apostel Kleinasiens zu verwerfen hat? Oder soll die Kritik, nachdem sie wieder zum Aeussersten fortgeschritten ist und dem Johannes alle Schriften nebst dem Apostolate Kleinasiens abgesprochen hat, wieder einlenken, am Ende nicht bloss den Johannes als Apostel Kleinasiens, sondern auch den Petrus als Apostel Roms wieder anerkennen? Möglich, dass Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien unzertrennlich zusammengehören.

I. Petrus in Rom.

Baur's Beweisführung gegen Petrus in Rom ging davon aus, dass die Petrussage in zwei verschiedenen Zweigen vorliege, von welchen der eine, indem er den Apostel Petrus den Magier Simon bis nach Rom verfolgen lässt, eine antipaulinische, der andre, indem er den Petrus zusammen mit Paulus in Rom auftreten lässt, eine petropaulinische Richtung nehme. Nur die Tendenz sollte den Petrus nach Rom gebracht haben, entweder um den Paulus in seinem Zerrbilde zu bekämpfen, oder um ihn sich brüderlich zu Paulus gesellen zu lassen. Auf das Thatsächliche, was der Sage zu Grunde liege, habe unstreitig Paulus den nächsten und unzweideutigsten Anspruch zu machen, und doch sei es Petrus, welcher zuletzt alles allein an sich ziehen will und dem Paulus kaum noch einen Antheil an der Gründung der römischen Gemeinde lässt.

Nur nicht ganz so entschieden hat auch K. Hase[2]) das Ergebniss seiner Untersuchung so ausgesprochen: „Das ist nicht zu verkennen, wie die anfangs unbestimmte und nur in der Simon-Sage individuelle Rede von einem Verhältnisse des Petrus

1) In der Schrift über das Evangelium nach Johannes (Leiden 1864) hat Scholten den Johannes noch als den Apostel Kleinasiens festgehalten (S. 387 f. d. deutschen Uebersetzung).

2) Handbuch der prot. Polemik gegen die röm.-kathol. Kirche, 3. Aufl., Leipz. 1871, S. 133 f.

zu Rom nach Art der Sage immer bestimmter wird und zuletzt in der Behauptung ausmündet, er sei 25 Jahre 1 Monat 9 Tage römischer Bischof gewesen. — Ist aber das römische Bisthum des Petrus zum Mythus geworden, ist ebenso die Gründung der römischen Kirche durch ihn ein naheliegender Versuch, an die Stelle der dunkeln Anfänge dieser Kirche eine geschichtliche hohe Persönlichkeit zu setzen, so entsteht auch der Verdacht, dass überhaupt jedes persönliche Verhältniss des Petrus zu Rom aus einem judenchristlichen Parteiinteresse entsprungen sei, indem die geistige Anwesenheit des Schutzpatrons dieser Partei-Kirche zur persönlichen Gegenwart umgedichtet wurde. — Und so wär' es das Geschick des römischen Bisthums, mit seinen unermesslichen Ansprüchen, schon hinsichtlich seiner Gründung auf einer Fiction zu ruhen, wie mehr als einmal in seiner Entwicklung."

Bei Lipsius finden wir die Beweisführung Baur's noch weiter ausgeführt. Derselbe behauptet (Petrussage S. 9): die älteste Gestalt der römischen Petrussage sei fragelos die, welche den Apostel als Gegner des Magiers Simon nach Rom bringt. „Bevor man von dem friedlichen Zusammenwirken der beiden grossen Apostel in Rom etwas wusste, erfreute sich das antipaulinische Judenchristenthum an dem Gedanken, dass Petrus seinen unermüdlichen Kampf gegen den falschen Apostel zuletzt in der Welthauptstadt mit dem schmählichen Sturze des verhassten Menschen beendigt, darnach aber in der Nachfolge Christi am Kreuz einen glorreichen Ausgang gefunden habe. Es leuchtet ein, dass nur das Auftreten des Heidenapostels in Rom der judenchristlichen Sage genügenden Anlass bot, den Petrus wider alle beglaubigte Geschichte nach der Welthauptstadt zu versetzen." Ich kann mich durch die Zurechtweisung, welche Uhlhorn mit seiner Zeugenwolke für eine von der Simonsage unabhängige Petrussage bei Lipsius (Petrussage S. 6 f.) erfährt, nicht abhalten lassen, den gleichzeitigen Märtyrertod des Petrus und des Paulus in Rom für unabhängig von der judenchristlichen Petrus-Simon-Sage, ja für ein Stück beglaubigter Geschichte zu erklären.

1. Die Reihe der Zeugen für Petrus und Paulus in Rom können wir mit dem s. g. ersten Briefe des römischen Clemens beginnen, dessen Herkunft von Clemens Romanus Hase (a. a. O. S. 128) nicht bezweifelt, welchen auch Lipsius (Chronol. S. 165) mit mir zwischen 93 und 97 in Rom verfasst sein lässt. Da lesen wir C. 5: *διὰ ζῆλον καὶ φθόνον [οἱ κράτι]στοι καὶ δικαιότατοι στύλ[οι ἐδιώ]χθησαν καὶ ἕως θανάτο[υ ἔπαθον]. λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ[ν ἡμῶν] τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου[ς. ὁ Πέτρ]ος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ [ἕνα οὐ]δὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπή[νεγκεν] πόνους, καὶ οὕτω μαρτορ[ήσας] ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ[όμενον] τόπον τῆς δόξης. διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ[πέδει]ξεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυ[γα]δευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γ[ενό]μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν [τῇ] δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Hier ist allerdings von dem Märtyrertode des Petrus die Rede. Baur sagte wohl (a. a. O. S. 256): „Es muss hier sogar mit Recht bezweifelt werden, ob das *μαρτυρεῖν* des Petrus schon speciell vom Märtyrertode oder bloss im weiteren Sinne von der Bezeugung der Wahrheit durch sein apostolisches Wirken zu verstehen ist.“ Dieses älteste und zuverlässigste Zeugniss sage aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nichts von einem Märtyrertode des Petrus (a. a. O. S. 265). So urtheilt auch Lipsius (Chronol. S. 166): „Von Petrus ist dem Verfasser weder sein Märtyrertod noch seine römische Reise bekannt.“ Das sei mit Baur gegen Mangold (Römerbrief S. 156 f.) festzuhalten. „Die den Petrus betreffenden Worte — sind gegenüber den weit concreteren Angaben über Paulus offenbar nur darum so unbestimmt gehalten, weil man über Petrus nichts Näheres wusste. Das *μαρτυρήσας* braucht auch, wenn man den Zusammenhang mit den vorhergehenden Worten — ins Auge fasst, nicht vom Märtyrertode verstanden zu werden, sondern nur im Allgemeinen von Leiden bis an

den Tod, in denen sich die Standhaftigkeit des Apostels bewährt habe. Die überdies rhetorisch gefärbte Stelle aus der spätern Tradition zu erklären und zu ergänzen, ist um so weniger erlaubt, da die Geschichtlichkeit dieser Tradition eben in Frage steht.“ Allein die Fraglichkeit dieser Ueberlieferung berechtigt uns auch nicht, den Märtyrertod des Petrus aus dieser Stelle hinwegzuerklären. Mit allem Rechte hat Mangold bemerkt: „Clemens hat ja ausdrücklich angegeben, dass er Beispiele von Solchen anführen will, die um Eifers und Neides willen bis zum Tode kamen; in Verbindung mit *ἕως θανάτου ἦλθον* [vollends *ἔπαθον*] kann *μαρτυρήσας* nichts Anderes als den Märtyrertod bezeichnen.“ Warum sollte auch *ἕως θανάτου* nur „bis an den Tod,“ nicht „bis zum Tode“ heissen? Und wie kann man zweifeln, dass hier vom Märtyrertode des Petrus die Rede ist, wenn doch von demselben schliesslich gesagt wird: *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*? Das kann schon an sich nur gleichbedeutend sein mit dem von Paulus Gesagten *εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη*, und schon der Brief Polykarps an die Philipper C. 9 (*εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον*) hat es so verstanden. Wo nun Petrus den Märtyrertod erlitten hat, ist nicht ausdrücklich gesagt. Aber was liegt näher, als an Rom zu denken, wo Paulus jedenfalls Märtyrer geworden ist, und wohin uns die gleich folgenden Beispiele christlicher Märtyrer in der neronischen Christenverfolgung führen? Von ihnen wird C. 6 gesagt, dass sie *πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν*. Das heisst, wie auch Lipsius (de Clementis Rom. epi. ad Cor. priore, Lips. 1855. p. 155) anerkannt hat, „unter uns Römern,“ nicht, wie Hase erklärt, „in der gegenwärtigen christlichen Gemeinschaft.“ Auch C. 55 geht *ἐν ἡμῖν* lediglich auf die Römer, ohne die folgenden Beispiele von Judith und Esther einzuschliessen.

Dass man den Petrus noch ohne den Magier Simon zur Zeit einer Christenverfolgung und mit paulinischer Begleitung in Rom gedacht hat, lehrt meines Erachtens der erste Brief

des Petrus. Da schreibt Petrus an die Christen von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien, d. h. ungefähr an die Gegenden, wo die trajanische Christenverfolgung begann, indem er bereits eine allgemeine Verfolgung der Christenheit voraussetzt (1 Petr. 3, 15 f. 4, 15—17). Zur Abfassung seines Schreibens hat er sich des Silvanus, welchen wir als Gefährten des Paulus kennen, bedient (1 Petr. 5, 12). Grüsse bestellt er von der Mitauserwählten, d. h. von der Christengemeinde in Babylon, und von seinem Sohne Marcus (1 Petr. 5, 13 *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου*). Den Marcus hat man offenbar, wie schon Origenes (bei Euseb. KG. VI, 25, 5) gesehen hat, als einen geistlichen Sohn zu denken. Da wird man auch Babylon nicht im eigentlichen Sinne nehmen dürfen. Rom als die heidnische Welthauptstadt hatte der Apokalyptiker Johannes schlechtweg Babylon genannt (Offbg. 14, 8. 16. 19. 17, 5. 18, 2. 10. 21). Ebenso der jüdische Sibyllist des J. 76 (Orac. Sibyll. V, 153). So hat schon Eusebius (KG. II, 15, 2) Babylon in diesem Briefe als figürliche Bezeichnung von Rom gefasst. Hippolytus de Christo et Antichristo C. 36 redet den Johannes geradezu an: *τί εἶδες καὶ ἤκουσας περὶ Βαβυλῶνος; γρηγόρησον καὶ εἰπέ· καὶ γὰρ αὐτή* (Rom) *σε ἐξώρισε.* Hase (a. a. O. S. 126) sagt wohl: „In einem einfachen Briefe, in welchem sonst nicht die fernste Anspielung auf Rom sich findet [ich erinnere nur an Marcus 1 Petr. 5, 13], wäre bei der örtlichen Bezeichnung der Herkunft eines Grusses solch eine Allegorie fast ebenso unerhört, als wenn jemand derzeit an mich schreibend den Brief nach Babylon adressiren wollte." Aber höchstens als Verbannter könnte sich Petrus nebst Marcus und Silvanus in dem damals ganz verödeten Babylon aufgehalten haben, wovon jede Spur fehlt. Hält man den 1. Petrus-Brief vollends, wie auch Lipsius, für ein Schreiben nicht des Apostels selbst, sondern eines römischen Christen unter K. Trajanus, so lässt es sich gar nicht denken, dass der Verfasser den Petrus nach dem eigentlichen Babylon versetzt haben sollte, um ihn auf den Trümmern dieser Stadt seinen Brief schreiben

zu lassen. So hat denn auch Baur[1]) das Babylon des 1. Petrus-Briefs ohne weiteres von Rom verstanden und sich bereits in die Zeit „der schon vorhandenen Sage von dem Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom versetzt“ gefunden. Lipsius will dagegen immer noch an das wirkliche Babylon denken und findet den Aufenthalt des Petrus in den fernen Orient verlegt. Aber wenn man nun einmal nicht umhin kann, das Babylon des 2. Petrus-Briefs von Rom zu verstehen, so darf man eben nicht mehr behaupten: „Nach alledem hat man bis zum Anfange des 2. Jahrh. in Rom und anderwärts von einer Wirksamkeit des Judenapostels in der Welthauptstadt noch nichts gewusst. Die Sage von dem römischen Aufenthalte des Petrus wird also, im Zusammenhange mit der Simonssage, etwa um den Anfang des 2. Jahrh., die entgegengesetzte petropaulinische Erzählung von der gemeinsamen Lehrthätigkeit und dem gemeinsamen Märtyrertode beider Apostel in Rom sogar noch etwas später, oder erst gegen Mitte des Jahrh. entstanden sein.“

Papias von Hierapolis (bei Eusebius KG. III, 39, 15) schliesst sich nach aller Wahrscheinlichkeit an den von ihm anerkannten und benutzten 1. Petrus-Brief an, indem er die Ueberlieferung eines Presbyters mittheilt: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας κτλ.* Weil der römische Ursprung des Marcus-Evg. eine alte Ueberlieferung ist, hat Baur selbst (Paulus 2. A. I, 248 f.) zugestanden, dass wahrscheinlich die römische Wirksamkeit des Petrus gemeint ist. Freilich fährt er fort: „Warum sollte ihm [dem Papias] nicht auch das Uebrige, das damit in Verbindung stand, bekannt gewesen sein? Nur als Begleiter des Petrus kam ja Mar-

1) Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. 1. A. S. 130, 2. A. S. 144 f.

cus nach Rom, aus welcher Veranlassung sollte aber Petrus schon in so früher Zeit nach Rom gekommen sein, wenn sie ihm nicht durch den Magier Simon gegeben war"? Lipsius (Petrussage S. 6) beruft sich auf Eusebius KG. II, 14. 15 für die Behauptung, dass die katholische Ueberlieferung die Niederschrift des Marcus-Evg. in die Zeit nach Besiegung des Magiers verlegte. Das Einfachste und Wahrscheinlichste ist es gewiss, dass Papias und sein Presbyter, da sie dem Petrus den Marcus zur Seite stellen, eben dieselbe geschichtliche Lage im Sinne haben, welche der 1. Petrus-Brief ohne alle Rücksicht auf den Magier Simon darstellt. Nicht für Petrus und den Magier Simon, sondern für Petrus und Marcus in Rom führt Eusebius KG. II, 15, 2 den alexandrinischen Clemens und den Papias als Gewährsmänner an.

Petrus und Paulus in Rom sind schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Schriften dargestellt worden, welche zum Theil gar kanonische Geltung erhalten haben. Und da ist von dem Magier Simon nicht einmal die Rede. Dss *Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου)*, dessen Bruchstücke ich in dem Novum Testamentum extra canonem receptum IV, 52 sq. zusammengestellt habe, lässt den Paulus zu Rom predigen, nachdem der Herr seinen Aposteln geboten, nach zwölf Jahren von Israel in die Welt auszugehen. In Rom sollten Petrus und Paulus wie zum ersten Male zusammengetroffen sein, womit namentlich das feindselige Zusammentreffen beider Apostel in Antiochien ganz beseitigt, auch die Paulus-Bedeutung des Magiers Simon ähnlich wie in der Apg. 8, 9 f. ausgeschlossen wird. Kann dieses antijudaistische *Κήρυγμα Πέτρου* auch schon eine gegnerische Beziehung auf das judaistische, paulusfeindliche *Κήρυγμα Πέτρου* haben, welches den pseudoclementinischen Schriften zu Grunde liegt, so braucht es doch den „Petrus und Paulus in Rom" wahrlich nicht von dem pseudoclementinischen „Petrus und Magier Simon in Rom" entlehnt zu haben, sondern kann recht gut von der alten Ueberlieferung eines gleichzeitigen Märtyrertodes des Petrus und des Paulus in Rom ausgegangen sein. Eben diesen gleichzeitigen Märty-

rertod der beiden Apostel in Rom scheinen auch die *Πράξεις* (*Πέτρου καὶ*) *Παύλου*, deren Bruchstücke ich a. a. O. p. 68 sq. gesammelt habe, noch ohne Erwähnung des Magiers Simon erzählt zu haben. Die Kreuzigung des Petrus bezeugt ja auch das Johannes-Evg. 21, 18. 19. Als die beiden Apostel der römischen Kirche setzt den Petrus und den Paulus offenbar schon Pseudo-Jgnatius voraus ad Rom. 4: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.* Schwerlich genügt es, wenn Hase (a. a. O. S. 129) sagt: „Schon die Art, wie Beide in der Apostelgeschichte hervorgehoben sind als die beiden Heroen derselben, ohne dass sie doch in irgend einem Verhältniss für Rom zusammengestellt werden, liess sie für jede Gemeinde als die beiden angesehensten Kirchengründer nennen."

Noch Dionysius von Korinth (bei Eusebius KG. II, 25, 8) erzählt, ohne den Magier Simon zu erwähnen, dass Petrus und Paulus wie in Korinth, so auch in Italien die Christengemeinden gemeinsam begründeten und zu gleicher Zeit den Märtyrertod erlitten. Ebenso lässt Irenäus (adv. haer. III, 1, 1. 3, 2. 3. 10, 6) die römische Kirche von Petrus und Paulus gemeinsam begründet sein, ohne dabei den Magier Simon irgend zu nennen. Auch er kennt nur den Marcus als Jünger und Hermeneuten des Petrus, welcher das von diesem Apostel Gepredigte nach dem Lebensausgange des Petrus und des Paulus in seinem Evangelium schriftlich überlieferte. Den römischen Clemens lässt er wohl noch mit den seligen Aposteln verkehrt haben, aber doch erst nach Linus und Anenkletus zum Episkopate gelangt sein. Zu gleicher Zeit setzt das s. g. muratorische Bruchstück Z. 37. 38 offenbar das römische Martyrium des Petrus voraus, wenn hier von dem Verfasser der Apostelgeschichte gesagt wird, dass er (am Schluss seines Werks) semote passionem Petri evidenter declarat. Der alexandrinische Clemens lässt noch *τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος* den Marcus von Vielen gebeten werden, das von Petrus Geredete schriftlich aufzuzeichnen, woher das Marcus-Evangelium (bei Euseb. KG. VI, 14, 6). Derselbe benutzt das *Κήρυγμα*, wohl auch

die *Πράξεις* des Petrus und des Paulus, ohne mit denselben den Magier Simon auch nur in die geringste Verbindung zu bringen. Das römische Martyrium des Petrus und des Paulus bezeugt Tertullianus, indem er de praescr. haer. C. 36 von der römischen Gemeinde sagt: Felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur (vgl. adv. Marcion. IV, 5). Der römische Presbyter Cajus zu Anfang des 3. Jahrhunderts hat in seinem Dialog mit dem Montanisten Proklos (bei Eusebius KG. II, 25, 7) geschrieben: *ἐγὼ δὲ τὰ τροπαῖα τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τροπαῖα τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.* Das sind die Richtstätten des Petrus und des Paulus, wie wir auch aus den uns erhaltenen Acten des Petrus und des Paulus ersehen.

Als das Ergebniss dieses Zeugenverhörs lässt Hase (a. a. O. S. 132) nur so viel stehen, dass die Gemeinde zu Rom gegen Ende des 2. Jahrh. an ein römisches Märtyrerthum des Petrus geglaubt habe, von welchem sich bald nachher auch ein Monument finde. Wir werden wohl schon in das Ende des ersten Jahrhunderts zurückgehen dürfen. Und wenn Lipsius (Chronol. S. 166) die Sage von dem römischen Aufenthalte des Petrus schon in den Anfang des 2. Jahrh. verlegt, so haben wir wenigstens einen Zusammenhang mit der Simonsage nirgends bemerkt, also auch keine Nöthigung gefunden, den „Petrus und Paulus in Rom“ als Umsetzung des „Petrus und Simon Magus in Rom“ anzusehen.

2. Die Simonssage lässt auch Lipsius judenchristlichen Ursprungs sein. Seine ganze Untersuchung der ebionitischen Quellen zur Petrussage (Petrussage S. 13—46) ist darauf angelegt, den siegreichen Kampf des Petrus in Rom gegen den Magier Simon dem ursprünglichen Kerne der Sage zuzuweisen. Und diese judenchristliche Petrus-Simon-Sage wird von Lipsius in ein so hohes Alterthum hinaufgerückt, dass sie in der alten Grundschrift ebionitischer *Πράξεις Πέτρου*

nicht bloss den pseudoclementinischen Schriften, sondern auch den katholischen Acten des Petrus und des Paulus, sogar den gnostischen Acten des Petrus zu Grunde liegen soll.

Es handelt sich hier vor allem um die Recognitionen und die Homilien des römischen Clemens. Meiner Voranstellung der Recognitionen vor den Homilien stimmt Lipsius jetzt nicht mehr so völlig bei, wie in frühern Schriften [1]). Davon soll überhaupt keine Rede sein, dass eine der beiden Schriften unmittelbar von der andern abhänge, sondern beide sollen auf eine gemeinsame Grundschrift zurückweisen, welche theilweise in den Homilien, theilweise in den Recognitionen noch treuer bewahrt ist. „Der eigenthümlich ebionitische Standpunct der Grundschrift lässt sich aus den Homilien, die Verarbeitung älterer Quellen umgekehrt aus den Recognitionen, noch besser erkennen" (Petrussage S. 14). „Unmittelbar hat beiden ein Werk zur Quelle gedient, welches den Namen *περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι* oder auch *ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* führte und wahrscheinlich identisch war mit der andern Recension der Recognitionen, deren Rufinus in der Vorrede seiner Uebersetzung gedenkt. [Sollten hier nicht vielmehr die Homilien gemeint sein?] Zu dieser Schrift gehörte ursprünglich der noch in doppeltem Texte vor den Recognitionen und Homilien erhaltene Brief des Clemens an Jakobus. Aber diese Anagnorismen des Clemens sind selbst wieder die Bearbeitung einer unter dem Namen der *κηρύγματα Πέτρου* überlieferten älteren Schrift, zu welcher ursprünglich der schroff antipaulinische Brief des Petrus an Jakobus nebst der angehängten *διαμαρτυρία* gehörte." Diese ältere Grundschrift, welche der Brief des Clemens an Jakobus C. 19. 20 ausdrücklich von den Anagnorismen unterscheidet, zerfiel nach Rec. III, 75 in 10 Bücher, deren Inhalt noch angegeben wird. Sie behandelt die Reden des Petrus und seine Disputation mit dem Magier Simon in Cäsarea (Rec. I, 17) und endete mit der

---

1) De Clementis Rom. epi. ad Cor. priore, p. 164 sq., Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 144 f.

Flucht des Simon nach Rom (Rec. III, 63 64 vgl. I, 74). — Die ältere Schrift liegt den drei ersten Büchern der Recognitionen (vgl. Hom. I—III. XVI—XX, 10) zu Grunde. Wie es scheint, war schon in ihr, obwohl alles darin auf die Familiengeschichte des Clemens Bezügliche erst der Ueberarbeitung gehört, der römische Clemens als Gehilfe und Schreiber des Petrus eingeführt. Wie also nach der spätern katholischen Sage Marcus die mündliche Verkündigung (κήρυγμα) des Petrus in Rom (Eus. HE. II, 15), so schreibt hier Clemens auf des Apostels Geheiss die κηρύγματα nieder, die derselbe zu Cäsarea gehalten hat, und übersendet sie dem Jakobus nach Jerusalem (epi. Clem. ad. Jac. 20, Rec. I, 17. Hom. I, 20). Der Brief des Petrus an Jakobus dient zur Beglaubigung dieses „Buches vom wahren Propheten“ (Rec. I, 17), dessen antipaulinischer Charakter die Geheimhaltung, welche der Brief und die διαμαρτυρία empfehlen, begreiflich macht“ (S. 14 f.).

So sehr ich mich nun freue, dass Lipsius wenigstens den Unterschied der Anagnorismen oder [ich sage: und] der Περίοδοι von den Kerygmen des Petrus auch jetzt noch festhält: so kann ich es doch mit der unbedingten Geheimhaltung der Kerygmen vor allen Heidenchristen (Epi. Petri ad Jac. 3. Contest. Jac. 1. 3), mit ihrer ausdrücklichen Beschränkung auf beschnittene Gläubige (Cont. Jac. 1) schlechterdings nicht vereinigen, dass dieselben durch einen unbeschnittenen Heidenchristen, wie Clemens, gar aufgezeichnet sein wollten. Die Aufzeichnung der Kerygmen durch Clemens wird uns allerdings Rec. I, 17. III, 74. 75, vgl. V, 36, berichtet. Da ist es aber weit annehmlicher, was Lipsius (S. 16 Anm.) selbst möglich findet, dass erst die Anagnorismen dem Clemens auch bei Abfassung der Kerygmen einen Antheil zuschrieben, wofür Hom. I, 20 sich anführen lasse. Und was die Flucht des Magiers Simon nach Rom betrifft, so wird ja Rec. III, 63. 64 nichts daraus, weil Simon zunächst nur überhaupt in die Heidenwelt zieht, wobei sich Petrus 3 Monate Zeit nimmt, um ihm nachzufolgen (Rec. III, 65). Rom verliert man völlig aus dem Auge, wenn Simon erst in Tripolis sein Wesen treibt,

wo Petrus sich zu überwintern vornimmt (Rec. III, 74). Auch für Petrus verschwindet das römische Reiseziel (Rec. I, 13. 74) völlig, wenn in Tripolis das nächste, sogar letzte Reiseziel Antiochien genannt wird, wo Petrus wieder 3 Monate lang bleiben will (Rec. VII, 15. 24). Aber schon in Laodicea wird die Wiedererkennung der zersprengten Familie des Clemens vollendet, wohin auch Simon aus Antiochien kommt, um vor einer vermeintlichen Verfolgung nach Judäa zu entfliehen (Rec. X, 52 f. 55. 59). In Antiochien wird die ganze Erzählung abgeschlossen durch die Taufe des Vaters der Familie (Rec. X, 72). Die Homilien (XX, 23) schliessen gar mit dem blossen Aufbruch nach Antiochien. Dass Petrus wirklich nach Rom gekommen ist und daselbst seinen Lebenslauf geendet hat, erfahren wir erst aus dem Briefe des Clemens an Jakobus (C. 1. 2), welchen Lipsius selbst nicht zu den Kerygmen, sondern zu der vorletzten Schicht dieses Schriftthums, den *Περίοδοις* oder [?] Anagnorismen des Clemens rechnet. Habe ich da geirrt, wenn ich in der Abhandlung über den Magier Simon (Z. f. w. Th. 1868, S. 380 f.) das römische Reiseziel für Petrus wie für den Magier Simon erst der letzten Ueberarbeitung der Recognitionen zugeschrieben habe, derselben Bearbeitung, welche die Streitreden in Cäsarea mit dem samaritisch-gnostischen Magier Simon und seiner Helena ausgestattet, zu den bereits fertigen, mit Antiochien abschliessenden *Περίοδοις Πέτρου* den Brief des Clemens an Jakobus, zunächst vor den Recognitionen, hinzugefügt hat? In dem Kerne der Erzählung verschwindet das römische Reiseziel ebenso spurlos, wie die Helena als Genossin Simons.

Das römische Reiseziel muss ich den alten Kerygmen des Petrus ebenso bestimmt absprechen, wie die Aufzeichnung durch Clemens. Ich komme hier vollends nicht auf eine noch ältere Grundschrift, sondern nur auf spätere Ueberarbeitung zurück. Lipsius (a. a. O. S. 16) sagt: „Aber auch die Kerygmen des Petrus weisen noch auf eine ältere Schrift zurück. Die Einführung des römischen Clemens als Schülers des Petrus, der

Ausblick auf Rom als letztes Ziel seiner Reisen (Rec. I, 74), die Hindeutung auf die Rolle, welche der Magier in der römischen Sage spielt (Rec. III, 63. 64 vgl. II, 9) — dies alles beweist, dass die Erzählung von den Reden und Disputationen in Cäsarea ursprünglich nur ein selbständig behandeltes Bruchstück eines grösseren Ganzen war, welches mit den wunderbaren Ereignissen in Rom seinen Abschluss fand.“ Auch die Gestalt, in welcher hier Simon auftritt, soll diese Annahme bestätigen. „Wie das Inhaltsverzeichniss Rec. III, 75 beweist, müssen schon die Kerygmen den Magier als Vertreter nicht bloss paulinischer, sondern zugleich gnostischer Lehren bestritten haben (vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche 1. A. S. 163 ff.). Während also die ursprüngliche Simonsage nur den geschichtlichen Paulus bekämpft haben kann, ist Simon-Paulus hier schon zu dem Erzketzer geworden, als welcher er in der ganzen nachmaligen Ueberlieferung erscheint.“ Die Kerygmen sollen sich gar schon im Kampfe wider basilidianische, ophitische, valentinianische, theilweise wohl auch marcionitische Meinungen bewegen (Petrussage S. 18) und erst um 140—145 verfasst sein (ebdas. S. 17). Da finde ich eben den Unterschied der alten Kerygmen von der spätern Ueberarbeitung der Streitreden zu Cäsarea verwischt. In dem ganzen Inhaltsverzeichniss der Kerygmen Rec. III, 75 könnte doch höchstens der Schluss des 6. Buchs et quae sit differentia dualitatis et coniugationis, wenn er nicht ein späterer Anhang ist, auf die gnostische Zeit hinweisen. Sonst ist hier alles so vollkommen vorgnostisch, wie nur möglich. Die Kerygmen erscheinen auch nicht sowohl erzählend, sondern vielmehr abhandelnd. Was das erste Buch de vero propheta enthielt, und noch einiges Andre lernen wir so ziemlich kennen aus dem Vortrage an Clemens (Rec. I, 17) und dessen Wiederholung (Rec. I, 25 sq.). Nur im 7. Buche ward erzählt, quae sint, quae prosequuti sunt XII apostoli apud populum in templo. Auch von diesem Buche wird uns der Inhalt wesentlich wiedergegeben Rec. I, 54—71. Da finden wir wohl den ἐχθρὸς ἄνθρωπος des Petrus-Briefs, den Paulus noch als wuthschnaubenden Christenverfolger, welcher nach

einem Blutbade in Jerusalem mit Briefen des Hochpriesters gen Damaskos zieht, um die Christen auch dort zu verfolgen (Rec. I, 70. 71). Aber wir finden hier eben noch nicht den samaritisch-gnostischen Magier Simon, welchen erst der Ueberarbeiter Rec. I, 54 nebst Dositheus eingefügt haben kann, welchen auch Rec. I, 70 die codd. Sorbon., Thuan., Reg. noch nicht kennen (et a mago deceptis). Durch die alten Kerygmen werden wir noch gar nicht nach Cäsarea versetzt. Wollen wir aus ihnen den Paulus als christlichen Irrlehrer kennen lernen, so müssen wir uns lediglich an den Brief des Petrus an Jakobus C. 2 halten: *τινὲς γὰρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν τὸ δἰ ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν.* Es ist eben ein greller Abstich, wenn Rec. I, 72 plötzlich von Cäsarea die Meldung kommt, Simonem quemdam Samaraeum magum plurimos nostrorum subvertere, adserentem se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine Christum, et virtutem summam excelsi dei, qui sit supra conditorem mundi etc. Da erhalten wir auf einmal den samaritischen Magier und gnostischen Häretiker, ja Antichristus Simon. Der Uebergang ist so schroff und unvermittelt, dass selbst Rec. I, 73 von diesem Magier Simon in Cäsarea den inimicus homo in Jerusalem und Damaskos noch unterscheidet. Erst von diesem Bearbeiter, welcher in den Streitreden zu Cäsarea den samaritischen Magier Simon zum Verfechter des eigentlichen Gnosticismus gemacht hat, rührt denn auch das römische Reiseziel für Petrus und Simon sammt dem einleitenden Briefe des Clemens an Jakobus her. Alles dieses gehört namentlich in der ursprünglichern Darstellung der Recognitionen sichtlich erst der letzten Bearbeitung an. Daher geht Simon mit seiner Helena in den Recognitionen ebenso spurlos vorüber als das römische Reiseziel.

Man kann der ganzen Simonsage gerade in den Recognitionen noch ziemlich auf den Grund sehen. Die Kerygmen bieten uns noch bloss den feindseligen Menschen als Verfolger und Verfälscher des Christenthums. Die eigentlichen *Περίοδοι Πέτρου* Rec. IV — VI gehen noch nicht hinaus über den Pau-

lus als einen von den falschen Aposteln und Lehrern, welche, vom Teufel angestiftet, sub nomine quidem Christi loquuntur, daemonis autem faciunt voluntatem (Rec. IV, 34). Einen weitern Schritt thut erst der eigentliche Ἀναγνωρισμὸς Rec. VII—X, welcher den Paulus schon als den Magier Simon und als Pseudo-Christus, aber noch gar nicht als Samariter und Gnostiker darstellt, nicht in der Ketzer-Schule des Dositheos, sondern in Cäsarea jüdisch erzogen werden lässt (Rec. VII, 33). Die ursprüngliche Bedeutung der Simonsage scheint mir hier keineswegs, wie Lipsius (Petrussage S. 17) sagt, schon zurückzutreten, sondern recht hervorzutreten. Erst bei dem letzten Ueberarbeiter der Recognitonen wird die ursprüngliche Bedeutung der Simonsage zurückgedrängt durch seine gnostische Ketzerei. Erst da finden wir den Magier Simon des Märtyrers Justinus (Apol. I, 26. 56) aus einem samaritischen Orte Γιττὰ oder Γετθὰ (vgl. Rec. II, 7), welcher die Helena mit sich herumführte (vgl. Rec. II, 12), unter K. Claudius nach Rom kam und göttliche Verehrung durch eine Bildsäule erlangte (vgl. Rec. II, 9). Eben diesen samaritisch-gnostischen Simon wird Justinus schon vor seiner ersten Apologie in der Schrift gegen alle Häresien behandelt haben. Die Zeitbestimmung ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος, welche auch Irenäus adv. haer. I, 23, 1 darbietet, ist auf keinen Fall aus den Clementinen entlehnt, welche über die Zeit des Kaisers Tiberius nirgends hinausgehen [1]). Dieser Magier Simon hat noch gar nichts zu

1) In dieser Hinsicht muss ich mich einverstanden erklären mit Uhlhorn (die Homilien u. Recogn. des Clemens Romanus S. 377 f.) Die Recognitionen lassen noch unter Tiberius den Barnabas in Rom auftreten (I, 6) und den Clemens nach Cäsarea reisen (I, 12 sq.), halten für die Erzählung das 7. Jahr seit dem Leiden des Herrn fest. Rec. I, 43 lesen wir von den Verhandlungen der Apostel im Tempel zu Jerusalem: septimana iam una ex passione domini complebatur annorum. Setzt man nun das Leiden Jesu nach der ältesten Rechnung in den Consulat der beiden Gemini 29 u. Z., so befinden wir uns immer noch unter Tiberius, welcher erst am 16. März des J. 37 u. Z. starb. Eben in diese Verhandlungen fällt das Auftreten des Paulus als inimicus homo Rec. I, 70. Und wenn nun auch die Begebenheiten in Cäsarea

thun mit Petrus, welchen erst Eusebius in der Chronik wie in der KG. II, 14 schon unter Claudius nach Rom gekommen sein lässt. Trügt nicht alles, so haben wir hier eine römische Fortbildung des Magiers Simon der Apostelgeschichte, welche in die Clementinen beinahe zu guterletzt oberflächlich eingetragen ward. Da stehen wir geraume Zeit nach den Kerygmen des Petrus, welche in keiner Weise auf eine noch ältere Grundschrift zurückweisen.

Daraus, dass Rec. I, 71 den „feindseligen Menschen“ sich zur Verfolgung des Petrus nach Damaskos begeben lässt, will Lipsius (Petrussage S. 23) schliessen, dass die Disputation in Cäsarea nicht das erste Zusammentreffen des Petrus mit Simon, sondern vielmehr das letzte im Morgenlande gewesen sei. Allein Rec. I, 72 wird der Magier Simon ja als eine ganz neue Erscheinung beschrieben, und die apostolischen Constitutionen (VI, 8) haben diese Darstellung darin ganz richtig verstanden, dass sie den Magier Simon in Cäsarea zuerst mit Petrus zusammengetroffen sein lassen. In unsern pseudoclementinischen Schriften ist Cäsarea der Ort, von wo der Magier Simon erst als falscher Apostel in die Heidenwelt zieht. Er zieht auf der alten Paulus-Strasse von Cäsarea nach Antiochien, wo das denkwürdige Zusammentreffen des Paulus mit Petrus stattgefunden hat. Diesen Grundzug der pseudoclementinischen Darstellung, welcher das römische Reiseziel geradezu ausschliesst, kann auch Lipsius (Petrussage S. 29) nicht ohne weiteres beseitigen, sucht ihn aber durch Voraussetzung einer eigenthümlichen Grundschrift mit dem römischen Reiseziele zu vereinigen. Der scheinbar zum Apostel der Wahrheit bekehrte

---

später fallen, so doch schwerlich, wie Lipsius (Petrussage S. 20) will, „um mehrere Jahre später,“ da sie auf keinen Fall „ursprünglich den Schlusspunct der Kämpfe des Apostels im Morgenlande bildeten.“ Dass wir auch so nicht über die Regierungszeit des Tiberius hinauskommen, lehrt vollends Rec. IX, 29: ecce enim ex adventu iusti et veri prophetae vixdum VII anni sunt. Die Homilien (IV, 7) nennen den Kaiser, mit welchem Clemens verwandt ist, ausdrücklich Tiberius.

Simon zieht auch bei ihm in die Heidenwelt. „Von Cäsarea am Meere geht die Reise über die phönikischen Küstenstädte nach Antiochia in Syrien; in Antiochia verfolgt, flieht Simon nach Judäa [Rec. X, 55. 59], wird gefangen genommen [was Lipsius a. a. O. S. 45 aus Simeon Metaphrastes hinzuthut] und abermals nach Cäsarea gebracht, von wo er nach längerem Aufenthalte nach Rom kommt, um dort noch einmal alles Volk durch magische Künste zu bethören, zuletzt aber schmählich zu Grunde zu gehen. Die Hauptstationen des Kampfes sind daher Antiochia, Cäsarea und Rom.“ In unsern Pseudoclementinen lesen wir ja aber zuerst von Cäsarea, dann von Antiochien. Da soll, wie Lipsius (a. a. O. S. 26) sagt, der Verfasser der Kerygmen aus der Grundschrift die für seinen Zweck gleichgültige Gefangenschaft Simons beseitigt, eben desshalb die zweite Anwesenheit Simons zu Cäsarea in die erste hineingelegt haben. Hätte der Verfasser der Kerygmen nur mit Cäsarea und dem Magier Simon irgend etwas zu thun! Und wäre es nur nicht den Pseudoclementinen gar zu fremd, wenn Lipsius (a. a. O. S. 40 f.) bemerkt: „Allem Anscheine nach bezeichnete die Disputation in Cäsarea den Schlusspunct der Kämpfe zwischen Petrus und dem Magier Simon im Morgenlande. Simon, besiegt und beschämt, hat seine Rolle hier ausgespielt, aber nur um in der Welthauptstadt von Neuem aufzutauchen und dort noch grösseres Ansehen bei dem Volke zu erlangen als je zuvor“[1]).

---

1) Vereinzelte Trümmer der Grundschrift will Lipsius noch in den Homilien aufweisen, namentlich XVII, 13—20, wo die Polemik gegen Paulus am klarsten zu Tage liege (Petrussage S. 17. 35 f.) Dieses Stück stehe in den Homilien völlig zusammenhangslos da. „Man vergleiche nur, wie wenig Hom. XVII, 5 die Worte *τρίτον δὲ ὁ σοφὸς αὐτοῦ μαθητὴς ἐχθὲς διισχυρίζετο [ἐνάργειαν ὀπτασίας ἱκανωτέραν εἶναι]*, mit welchen bereits auf die Erörterung XVII, 13 f. hingeblickt wird, in den Zusammenhang passen: Schon Hilgenfeld findet es merkwürdig, dass die hier erwähnte Behauptung, welche Petrus am Tage vorher gethan haben soll, in der vorhergehenden Unterredung nirgends erwähnt wird (Clem. Recogn. S. 259). Weder das *τρίτον δὲ*, noch das *ἐχθὲς διισχυρίζετο* findet im Vorhergehenden irgend welchen Halt.“

Zu dieser Vorstellung geben uns gerade die Pseudoclementinen, in welchen die Kämpfe des Petrus und des Magiers Simon zu Cäsarea beginnen, das römische Reiseziel nur oberflächliche Zuthat ist, kein Recht. Eine scheinbare Stütze geben erst die apostolischen Constitutionen, welche VI, 7 den Simon von *Γιτθὰ* in Samarien anfangs nach Apg. 8, 9 f. beschreiben, dann aber VI, 8 nach Clem. Rec. I—III fortfahren: *ὁ μὲν οὖν Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον μὲν ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος, ἔνθα Κορνήλιος ὁ πιστὸς ἐπίστευσεν ὢν ἐθνικὸς ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν δι' ἐμοῦ* (Apg. 10, 1 f.), *συντυχών μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, συμπαρόντων μοι τῶν ἱερῶν τέκνων, Ζακχαίου τοῦ ποτε τελώνου* (Luc. 19, 2 f.) *καὶ Βαρνάβα καὶ Νικήτου καὶ Ἀκύλα ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου, μαθητεύσαντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Phil. 4, 3) *καὶ τρίτον ἐπ' αὐτῶν διαλεχθεὶς αὐτῷ εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἡττήσας αὐτὸν δυνάμει τοῦ κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν.* Da flieht Simon wirklich von Cäsarea nach Italien. Denn VI, 9 lesen wir weiter, dass Simon in Rom die Kirche sehr plagte, viele Christen sich zuwandte, die Heiden durch magische Künste in Erstaunen setzte, aber bei seinem Flugversuche durch Petrus zu Falle gebracht ward. Lipsius (Petrussage S. 21 f.) findet hier die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der palästinensischen und der römischen Simonsage. Aber wir können hier auch eine ebenso wenig ursprüngliche Zusammenstellung haben, wie die vorher-

---

Da wir hier im zweiten Tage von Streitreden stehen, möchte ich behaupten, dass der Verfasser der Homilien sich auch hier unwillkürlich auf die Recognitionen II, 62 sq. bezieht, wo am ersten Tage der Streitreden zu Cäsarea eben dieses Thema verhandelt wird. Es wird ähnlich sein, wie mit Zakchäos, welcher, in Cäsarea als Bischof zurückgelassen, (Hom. III, 72), in Laodicea plötzlich wieder auftaucht (Hom. XVII, 1 f.), lediglich weil hier Streitreden erfolgen, für welche der Verfasser der Homilien den Zakchäos aus Rec. III. III herüberholte, Vgl. überhaupt meine clem. Rec. u. Hom. S. 246 f.

gehende Vermischung des Magiers Simon der Apostelgeschichte und der clementinischen Recognitionen. Lipsius sagt selbst: „Es ist möglich, dass die Constitutionen die beiden Theile der Simonsage aus zwei verschiedenen Quellen geschöpft haben." Aber nur um so mehr sollen dann die Kerygmen auf eine uralte judenchristliche Darstellung der Petrussage zurückweisen, in welcher die verschiedenen, später besonders behandelten Bestandtheile noch ein Ganzes gebildet haben. Das Ganze der Simonsage, was uns zwar nicht die Kerygmen, wohl aber die Recognitionen des Clemens in ihrer ursprünglichen Gestalt darbieten, schliesst ab mit Antiochien. Und wenn die Streitreden zu Cäsarea Rec. II. III in ihrer gegenwärtigen Gestalt schon auf die römische Simonsgestalt, welche auf der Apostelgeschichte beruht und die gnostische Zeit voraussetzt, hinweisen, so haben wir hier wenigstens nichts Uraltes.

Der jüdische Magier Simon in Cäsarea, welchem die ursprünglichen Anagnorismen des Clemens den Petrus noch unter Tiberius bis nach Antiochien folgen lassen, und der samaritisch-gnostische Simon nebst seiner Helena, welcher unter Claudius nach Rom kommt und hier von Petrus besiegt wird, sind nun einmal zwei verschiedene Gestalten der Simonsage. Jene geht aus von einer Verschmelzung des jüdischen Magiers Simon in Cäsarea bei Josephus Ant. XX, 7, 2 mit Paulus als dem feindseligen Menschen; diese geht vielmehr aus von einer Verschmelzung des Magiers Simon in der Apostelgeschichte, welcher in Samarien sein Wesen trieb, mit dem Typus der gnostischen Häresie. Die ältere Ueberlieferung von Petrus in Rom kann aus jener Gestalt der Simonsage nicht entlehnt sein, weil dieselbe nur bis Antiochien reicht, aus dieser nicht, weil dieselbe zu jung ist, uns auch nicht bis zu Nero herabführt, unter welchem Paulus und Petrus gleichzeitig den Märtyrertod erlitten haben sollen. Für ebionitische *πράξεις Πέτρου* als die gemeinsame Quelle beider Sagengestalten muss ich die geschichtliche Beglaubigung vermissen.

Auf solche ebionitischen *πράξεις Πέτρου* will Lipsius (S. 47—107) auch die katholischen *Πράξεις* (oder, wie cod. E

aus Venedig sagt, *Μαρτύριον*) *τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* zurückführen, deren gegenwärtige Gestalt er (a. a. O. S. 54 f.) doch erst in das 5 Jahrh. setzen kann. Hängen dieselben nun aber, wie auch Lipsius zugesteht, mit dem alten *Κήρυγμα* und den alten *Πράξεις Πέτρου* (*καὶ Παύλου*) aus dem 2. Jahrhundert zusammen, so wird hier Paulus neben Petrus ursprünglich sein. Der Magier Simon, welcher in dieser Schrift dem Petrus und dem Paulus gegenübertritt, mag auf eine besondre Quelle zurückweisen, doch wohl aus der römischen Simonsage. Lipsius (a. a. O. S. 77 f.) will vielmehr auf die alten ebionitischen *πράξεις Πέτρου* mit Paulus und dem Magier Simon zurückgehen und den Paulus nebst dem Kaiser Nero, welcher die beiden Apostel hinrichten lässt, erst durch den Ueberarbeiter hinzugefügt sein lassen. Dass Paulus, auch wenn er nicht die Hauptrolle spielt, erst von zweiter Hand in die ältere Darstellung hineingetragen sein sollte, wird schon durch den Zusammenhang mit dem alten *Κήρυγμα* und den alten *Πράξεις* des Petrus und des Paulus unwahrscheinlich. Und eben desshalb kann ich nicht glauben, dass hinter der Maske des Simon auch hier kein Andrer als Paulus verborgen sein sollte (a. a. O. S. 80. 88). Lipsius (a. a. O. S. 82) weist mit allem Rechte darauf hin, dass diese Acta C. 49 auf die Kämpfe des Petrus mit Simon in Judäa, ganz Palästina und Cäsarea, also auf die Erzählung der Recognitionen zurückweisen. Wenn nun andrerseits die Streitreden in Cäsarea auf einen zweiten Act des Drama in Rom hinweisen, so klingt es sehr bestechend, wenn Lipsius (a. a. O. S. 83) sagt: „Die Grundschrift unserer Acten ist einfach die ursprüngliche Fortsetzung der in den petrinischen Kerygmen bearbeiteten Schrift. Beide bildeten anfänglich ein Ganzes und setzen einander wechselsweise voraus.“ Aber er selbst weist (a. a. O. S. 84 f.) scharfsinnig auf den Umstand hin, dass der in die Acten C. 39 — 47 aufgenommene Bericht des Pilatus auffälligerweise nicht an Tiberius, sondern an Claudius gerichtet ist, was uns eben auf die römische Simonsage führt, wie sie seit Justinus bekannt ist, von dem Ueberarbeiter der Streitreden zu

Cäsarea benutzt ward. Wenn diese Acten sonst in der Zeit Nero's spielen, so haben wir hier eben verschiedene Bestandtheile vor uns, ohne dass wir berechtigt wären, den Paulus und den Nero auszuweisen. Petrus und Paulus, unter Nero hingerichtet, bilden auch hier den Kern aus der alten Ueberlieferung, wie sie in dem *Κήρυγμα* und den *Πράξεις* des zweiten Jahrh. aufgezeichnet war. Dazu ist der Magier Simon aus der römischen Ueberlieferung, wie sie seit Justinus gangbar ward, hinzugekommen. Uralte ebionitische *πράξεις Πέτρου* kann ich als gemeinsame Urquelle für die pseudoclementinischen Schriften und diese Acten nicht anerkennen.

Von den gnostischen Acten des Petrus und des Paulus will Lipsius, welcher dieselben (a. a. O. S. 108—163) sehr förderlich bespricht[1]), wenigstens die Passio Petri des Pseudo-Linus gleichfalls auf die alten ebionitischen Acten des Petrus zurückführen, welche also in den katholischen und in den gnostischen Acten unabhängig bearbeitet seien. Er muss jedoch selbst gestehen, dass auch Pseudo-Linus den römischen Aufenthalt des Petrus nicht in die Zeit des Claudius, sondern bereits in die des Nero verlegt.

Den Versuch, alle Quellen der Petrussage, ebionitische, katholische und gnostische, auf die gemeinsame Wurzel alter ebionitischer Petrus-Acten zurückzuführen, kann ich nicht für gelungen halten. In den ebionitischen Schriften fanden wir anstatt einer einheitlichen Grundschrift von Petrus und dem Magier Simon vielmehr eine doppelte Gestalt der Petrus-Simon-Sage, die ältere der Anagnorismen des Clemens, welche den jüdischen Magier Simon in Cäsarea erzogen werden lässt und mit Rom nichts zu thun hat, die jüngere der Streitreden zu Cäsarea, welche den samaritisch-gnostischen Magier Simon auch nach Rom kommen und hier göttliche Verehrung finden lässt. Schon vor allem Einfluss der ebionitischen Simon-Sage

1) Besonders verdienstlich ist die Nachweisung von Anführungen aus dem Aegyptier-Evangelium in der Passio Petri des Pseudo-Linus a. a. O. S. 122 f.

stellt die katholische Ueberlieferung den Petrus und den Paulus im gleichzeitigem Märtyrertode zu Rom zusammen. Und in dem samaritisch-gnostischen Simon lässt sich die Grundlage des Simons der Apostelgeschichte nicht wohl verkennen. Aus der zweigetheilten Simon-Gestalt der ebionitischen Schriften kann man die alte und wesentlich einstimmige Ueberlieferung der katholischen Kirche nun einmal nicht herleiten. Der römischen Kirche wird eine vorurtheilsfreie Kritik den Petrus als Märtyrer in der neronischen Christenverfolgung wohl lassen müssen, so wenig auch von einem eigentlichen Episkopate dieses Apostels in Rom die Rede sein kann, und so wenig die römischen Päpste gerade dem verheiratheten Petrus nachgefolgt sind.

II.

Weit leichter ist es, den Johannes als Apostel Kleinasiens gegen die neuern Angriffe, selbst gegen den sorgfältigsten von Scholten, zu vertheidigen.

Das älteste und urkundlichste Zeugniss für Johannes als den Apostel Kleinasiens ist die Apokalypse aus dem Ende des J. 68 oder Anfang 69, wenn sie wirklich von diesem Apostel verfasst ist. Johannes, welcher auf der Insel Patmos seine Offenbarung empfing, erscheint ja in der nächsten Beziehung zu den vornehmsten Christengemeinden Kleinasiens, voran Ephesus, und zeigt sich mit den Zuständen derselben genau bekannt. Dass der Apostel Johannes gemeint ist, erkennt Scholten (S. 5) wenigstens als wahrscheinlich an. Aber die ganze Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes erklärt er für eine Fiction, von welcher dann die ganze Johannes-Tradition ausgegangen sei (S. 29). Es fragt sich also, ob wir in dem Johannes der Apokalypse Wahrheit oder Dichtung anzunehmen haben. Zu meinem Befremden entscheidet sich Scholten, welcher in der Schrift über das Evg. nach Johannes (S. 400 f. d. deutschen Uebersetzung), wenn auch nicht mit vollkommener Sicherheit, doch mit Wahrscheinlichkeit „Johannes den Apostel Kleinasiens" für den Verfasser der Apokalypse erklärt hatte, jetzt für die reine Erdichtung. Der Ver-

fasser des Buchs setze sich keineswegs eins mit dem Seher, sondern berichte nur von einer dem Apostel Johannes gewordenen Offenbarung und führe denselben redend ein. „Demzufolge ist nicht der Apostel selbst der Schreiber, sondern nur die Person, von deren Offenbarungen der Schreiber Bericht giebt“ (S. 6). So einfach ist die Sache nun freilich nicht erwiesen. Gegen die apostolische Abfassung führt Scholten fünf Gründe an, deren zweien er besonders Gewicht beilegt. Drei Gründe lassen sich allerdings leicht entkräften. 1) Die künstlich ausgeführten, nach Siebenzahlen geordneten, zum Theil aus Joel, Jesaja, Ezechiel, Sacharja, Daniel entlehnten Visionen in diesem Buche können nicht ursprünglich sein, sondern nur eine altprophetische Form, in welche der Verfasser seine Erwartung der Zukunft einkleidet. Warum soll aber nicht auch der Apostel Johannes seine Gesichte in dieser Form eingekleidet haben? 2) Der Apokalyptiker soll von den „zwölf Aposteln“ auf eine Weise sprechen, welche es deutlich macht, dass die Zwölfzahl bereits der Geschichte angehörte (Offbg. 18, 20 vgl. Eph. 2, 20), und dass wenigstens er selbst nicht zu den Aposteln gehörte (Offbg. 21, 14). Darauf habe ich schon geantwortet (Z. f. w. Th. 1868, S. 229 f.). Sollen Offbg. 18, 20 die Apostel bereits der Geschichte angehören, so müsste dasselbe auch von den Heiligen (d. h. Christen) und den Propheten, zu welchen sich der Apokalyptiker rechnet, gelten. Und bei den „zwölf Aposteln des Lamms“ (Offbg. 21, 14) brauchte Johannes wahrlich nicht sein Ich geltend zu machen. Thatsächlich zeigt er sich deutlich genug als Apostel (Offbg. C. 2. 3). 3) Die Apotheose Jesu soll in der Apokalypse zu stark sein für einen Zeitgenossen und Jünger Jesu. Man vergleiche z. B. Offbg 3, 21, wo Christus sagt: *ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου*, mit der Antwort, welche Jesus Mc. 10, 40. Mt. 20, 23 demselben Jünger auf sein und seines Bruders Verlangen nach den Sitzen zur Rechten und zur Linken des Messias-Throns giebt: *οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται (ὑπὸ τοῦ πατρός μου)*. Aber von den Sitzen zur Rechten und zur Linken ist in der Apo-

kalypse nicht die Rede; und schon der synoptische Christus verheisst Mt. 19, 28, dass bei der Wiedergeburt, wenn des Menschen Sohn sich gesetzt haben wird auf den Thron seiner Herrlichkeit, auch die zwölf Apostel sitzen werden auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels. Da ist es kein wesentlicher Unterschied, wenn in der Apokalypse der verklärte Christus seinen rechten Jüngern verheisst, zu sitzen mit ihm auf seinem Throne, *ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ*. Das Hauptgewicht legt Scholten (S. 10) auf die Alteration des geschichtlichen Christusbildes und auf das Fehlen des wahren Jesus-Geistes in diesem Buche, oder auf folgende zwei Gründe: 4) der Jesus der Apokalypse giebt in jeder Hinsicht das Bild des jüdisch-theokratischen Messias, nicht des sanftmüthigen und liebevollen Lehrers von Nazaret. Er ist der Löwe aus Juda's Stamm, der Nachkomme Davids, der grosse König, welcher die Heiden weidet mit eisernem Stabe (Offbg. 2, 27. 12, 5. 19, 15), der muthige Held, dessen Reiterschaaren in dem Streite mit dem Antichrist bis an die Zäume der Pferde in Blut waten (Offbg. 14, 20), der Ueberwinder, dessen Kleid mit Blut gefärbt ist (Offbg. 19, 13), und dessen Gestalt so fürchterlich ist, dass der Seher bei seinem Anblick wie todt niederfällt (Offbg. 1, 19). „Kann ein Jünger, welcher einen ganz andern Jesus gekannt und lieb gehabt hat, den Meister also vorstellen, oder athmet dies alles den zürnenden Geist des Judenthums"? Allein der sanftmüthige und liebevolle Lehrer von Nazaret ist noch keineswegs das erwiesene Christusbild (vgl. Mt. 10, 35. 15, 23 f. 23, 2 f.). Auch der geschichtliche Jesus schliesst sich an die jüdische Zukunftserwartung an (Mt. 19, 28. 22, 30. 26, 64). Nach einem einseitigen modernen Christusbilde dürfen wir das christliche Alterthum nicht meistern. 5) Der Apokalyptiker stellt sich feindlich gegen die freigesinnten Heidenchristen, welche er gar als Anhänger Bileams und der Isabel brandmarkt (Offbg. 2, 14. 20), redet von Solchen, welche sich Apostel nennen (vgl. 1 Kor. 9, 1. 15, 9) und es nicht sind (Offbg. 2, 2). „Kann jemand, welcher so schrieb, für den Apostel Johannes

gehalten werden, welcher, obschon er zu den Säulen der jerusalemischen Gemeinde gehörte, und obwohl er für sich selbst noch an jüdischen Gebräuchen hing, gleichwohl nicht mitgewirkt hat zu der Forderung der jüdischen Partei, dass der Heide Titus beschnitten werden sollte (Gal. 2, 3), sondern vielmehr das gute Recht der Heidenbekehrung erkannt und dem Paulus die Rechte der Gemeinschaft gegeben hat" (Gal. 2, 6—9)? Da habe ich schon seit 20 Jahren die wohlgeprüfte Ansicht vertreten, dass Johannes und die andern Säulen allerdings bei der Forderung der Beschneidung des Hellenen Titus mitbetheiligt waren und die Heidenbekehrung des Paulus erst dann, als sie ihre Forderungen nicht durchsetzen konnten, auch dann nicht vollständig anerkannten [1]). Auf welchen Gründen beruht es, wenn Scholten dem Johannes des Galaterbriefs die Betheiligung an jenem Verlangen abspricht, schon eine volle Anerkennung der paulinischen Heidenbekehrung zuschreibt? Wie der Apokalyptiker Johannes noch ganz den Säulenapostel des Galaterbriefs darstellt, so erkennt man in ihm auch den Donnersohn des Marcus 3, 17 mit seiner Ausschliesslichkeit Mc. 9, 38—40. Luc. 9, 49. 50, mit dem Feuereifer eines Elias Luc. 9, 54. 55 wieder. Was will es heissen, wenn Scholten (S. 10 f.) diese Stellen (auch Mc. 10, 35. 37) als ungeschichtlich beseitigt und doch hinterher benutzt (S. 74)? Die innern Gründe, mit welchen Scholten die Apokalypse dem Apostel Johannes abspricht, sind wahrlich unzureichend. Der Apokalyptiker soll in der Einkleidung seines Buchs den Apostel Johannes ähnlich zum Träger der Offenbarungen Jesu gewählt haben, wie andre Apokalyptiker den Daniel, Ezra, Petrus für höhere Offenbarungen. Wie konnte er aber gerade den Johannes wählen, wenn derselbe auch nicht die mindeste Beziehung zu Kleinasien gehabt hätte? Undenkbar ist es auch mir, dass jemand im J. 68, ohne Widerspruch zu finden, mit dem Ansehen des Apostels Johannes an die Gemeinden Klein-

---

1) Vgl. m. Galaterbrief (1852) S. 56 f. und die Erörterungen in d. Z. f. w. Th. 1858. S. 78 f., 1860. S. 122 f. 1866. S. 305 f.

asiens geschrieben haben sollte, wenn der wirkliche Johannes in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts dort gelebt und gewirkt hat. Aber warum soll der Apostel Johannes damals nicht gelebt und an der Spitze der Kirche Kleinasiens gestanden haben? Die Unächtheit der Apokalypse ist noch lange nicht so erwiesen, dass man mit Scholten (S. 12) schliessen dürfte: „Die Fiction des Buchs beweist nicht nur, dass Johannes in Kleinasien nicht gewesen ist, sondern weckt selbst die Vermuthung, dass er vielleicht bereits von dem Schauspiel der Welt abgetreten war, als der Verfasser in seinem Namen die Apokalypse herausgab, eine Vermuthung, in welcher wir durch 18, 20 bestärkt werden.“ Man höre doch endlich auf, Offbg. 18, 20 in solcher Weise zu verwenden!

Bei Papias von Hierapolis liegt allerdings kein directes Zeugniss für Johannes als den Apostel Kleinasiens vor. Aber ein indirectes Zeugniss ist es doch, wenn Papias die Johannes-Apokalypse als inspirirt (*θεόπνευστος*) anerkannt[1]), also an Johannes als dem Apostel Kleinasiens keinen Anstoss genommen hat. Selbst wenn Papias so *σμικρὸς τὸν νοῦν* gewesen sein sollte, wie Eusebius KG. III, 39, 14 sagt, wird er doch so viel gesunden Menschenverstand gehabt haben, um in der von ihm anerkannten Apokalypse den Johannes als den Apostel Kleinasiens zu finden. Und den Apostel Johannes, welchen er nicht mehr persönlich gekannt hat, unterscheidet er bei Eusebius KG. III, 39, 4 sehr wohl von dem Presbyter Johannes, welcher noch zu seiner Zeit lebte.

Papias wird von Irenäus adv. haer. V, 33, 4 als *ἑταῖρος* des Polykarpos von Smyrna bezeichnet, welcher im J. 166 am 26. März den Märtyrertod erlitten hat. Nun dieser Polykarp ist doch wohl ein vollgültiger Zeuge für Johannes als den Apostel Kleinasiens. Nicht genug, dass Irenäus adv. haer. III, 3, 4 ausdrücklich sagt: *καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων καταστατθεὶς*

1) Vgl. meine Schrift über Kanon u. Kritik des NT. S. 19 f.

εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου. In den Verhandlungen über die Paschafeier konnte den Polykarp, wie Irenäus in dem Briefe an Victor von Rom (189—198) bei Eusebius KG. V, 24, 16 bezeugt, Aniketos von Rom (155—166) nicht zum *μὴ τηρεῖν* bewegen, *ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα.* Da weist Irenäus in einer grossen kirchlichen Streitfrage den römischen Bischof hin auf Verhandlungen mit einem seiner Amtsvorgänger, ungefähr vor einem Menschenalter, in welchen Polykarp die Gewohnheit des Johannes und andrer Apostel, mit denen er verkehrt hatte, behauptete. In einem Schreiben an den römischen Bischof über eine wichtige Streitfrage wird Irenäus das nur etwa 30 Jahre frühere Zusammentreffen Polykarps mit dem römischen Amtsvorgänger, über welches man auch in Rom nachfragen konnte, doch wohl so zuverlässig und glaubwürdig wie nur möglich dargestellt haben. Scholten (S. 46 f.) wendet dagegen ein, die Berufung Polykarps auf Johannes und seinen Umgang mit diesem Apostel könne Irenäus auch bloss als eigene Meinung ausgedrückt haben. Wir sollen auch hier kein richtiges Zeugniss Polykarps, sondern nur eine Erzählung des Irenäus haben, nicht glaubwürdiger als das Uebrige, was Irenäus über Polykarp und seinen Verkehr mit Johannes selbst mittheilt. Derselbe Irenäus lässt ja den Polykarp als Bischof von Smyrna durch die Apostel eingesetzt sein. Kann das nicht geschichtlich sein, so werde auch das Gleiche zu denken sein über das, was Irenäus an Victor über den Verkehr Polykarps nicht allein mit Johannes, sondern auch mit den andern Aposteln schreibt, welche doch niemals in Kleinasien gewesen sein können. Damit ist offenbar zu viel gesagt. Dass der Apostel Philippus mit seinen Töchtern in dem phrygischen Hierapolis gelebt hat, erzählen auch Papias bei Eusebius KG. III, 39, 9 und Polykrates von Ephesus ebdas. III, 31, 3. V, 24, 2. Warum sollte

nicht, wie Irenäus ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ mit Polykarp, so auch Polykarp mit dem Apostel Johannes und andern Aposteln in seiner ersten Lebenszeit zusammengekommen sein? Irenäus hat den Polykarp jedenfalls gekannt. Um so weniger kann er das, was er über Polykarp an den römischen Bischof Victor schreibt, rein aus der Luft gegriffen haben. Derselbe Irenäus bezeugt in dem Briefe an Florinus bei Eusebius KG. V, 20, 4—8 ausdrücklich, dass er von dem alten Polykarp sich noch genau erinnerte, *καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ᾽ ἐκείνων ἀκηκόει καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας, ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.* Da theilt Irenäus auf keinen Fall eine unsichere Ueberlieferung mit, sondern hat aus dem Munde Polykarps selbst dessen Verkehr mit Johannes in Kleinasien vernommen. Mit der Ausflucht, dass der Presbyter Johannes gemeint sei, mag Scholten (S. 47) sich nicht helfen. „Wäre dieser Brief an Florinus ächt, dann könnte an ihm hinsichtlich der Bekanntschaft Polykarps mit dem Apostel Johannes nicht gezweifelt werden, da Irenäus hier zuversichtlichst versichert, dass er Solches aus Polykarps eigenem Munde vernommen hat.“ Desshalb soll der ganze Brief an Florinus unächt sein. Wie Scholten die Apokalypse dem Apostel Johannes absprechen muss, um denselben von Kleinasien fern zu halten, so muss er auch den Brief des Irenäus an Florinus für eine untergeschobene Tendenzschrift (S. 53) erklären. Wären seine Gründe für diese verzweifelte Behauptung nur irgend überzeugend! a) Wie kam Eusebius zu diesem Briefe, welchen er mehr als ein Jahrhundert später in seine Geschichte einflicht? Wir können es nicht wissen, haben aber desshalb wahrlich kein Recht zum Zweifel. b) Wäre der Brief ächt — sagt Scholten —, dann ist es unbegreiflich, wie Irenäus, welcher zufolge dieses Schreibens noch stets die Erinnerung verlebendigte an dasjenige, was er als Knabe durch

Polykarp hinsichtlich des Johannes vernommen hatte, solche Fabeln auftischen konnte, an welchen sein Werk gegen die Gnostiker wimmelt. Warum nicht? Für das Muster eines Kritikers wird den Irenäus niemand erklären. Aber nach unserm Maassstabe sind die Ueberlieferungen des Irenäus auch nicht zu messen. c) Hat Irenäus von Polykarp selbst Mittheilungen empfangen über Johannes, wie kommt es denn, dass er hiervon nichts sehen lässt in seinem Werke gegen die Gnostiker, und warum beruft er sich nicht auf Polykarp selbst, wenn er dessen Erzählung über Johannes mittheilt (adv. haer. III, 3, 4)? Doch wohl, weil Irenäus die Erzählung von Johannes und Kerinth in einem Badehause nicht aus Polykarps eigenem Munde vernommen hatte. d) Nach dem Martyrium Polykarps C. 9 (vgl. Eusebius KG. IV, 15, 20) hatte Polykarp, als er 166 den Märtyrertod erlitt, 86 Jahre lang Christo gedient. Versteht man diese Dienstjahre von der Lebenszeit, so würde Polykarp um 80 geboren sein. Wesshalb soll er da nicht, wenn auch in jungen Jahren, den Apostel Johannes noch kennen gelernt haben, selbst wenn derselbe nur beinahe das J. 100 erlebt haben sollte? Möglich, dass Polykarp nicht einmal von seiner Lebenszeit spricht, sondern erst von seiner Bekehrung zum Christenthum an rechnet, in welchem Falle es vollständig möglich ist, dass Polykarp noch von Johannes selbst zum Bischof von Smyrna eingesetzt ward[1]), ja noch andre Apostel kennen lernte. e) In dem Briefe an Florinus lesen wir *παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου*. Dieser Ausdruck, sagt Scholten, sei entlehnt aus Joh. 1, 4 (*ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*) und könne nicht von Polykarp herrühren, welcher das Johannes-Evg. noch gar nicht gekannt habe. Allein es liegt viel näher, an Luc. 1, 2 (*οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*) zu denken. Die Fassung des Ausdrucks gehört ohnehin dem Irenäus an. f) Gar keine Schwierigkeit macht es, dass Florinus nach Irenäus ur-

1) Dasselbe berichtete auch Tertullian de praescr. haer. 32 und Hieronymus de vir. illustr. C. 17.

sprünglich am kaiserlichen Hofe lebte, später, wie Eusebius (KG. V, 15) berichtet, römischer Presbyter ward, zuletzt aber wegen Häresie ausgestossen wurde. Es mus ein gewisser Dualismus gewesen sein, welcher den Irenäus zu seinem Briefe an Florinus *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν* veranlasste. Erst später ward Florinus durch den Valentinianismus fortgerissen, so dass Irenäus nun die Schrift *περὶ ὀγδοάδος* verfasste. Der wandelbare Florinus wird erst reiner Dualist, dann Anhänger einer gemässigtern Ansicht, der valentinianischen, geworden sein. Der Valentinianismus war übrigens selbst in weiterm Sinne dualistisch, womit Scholten's Bedenken schon an sich beseitigt sind. g) Der Brief an Florinus erwähnt (S. 8) noch Briefe Polykarps an benachbarte Gemeinden oder Ermahnungsbriefe an einige Brüder. Da sagt Scholten (S. 50): in unbezweifelten Briefen spreche Irenäus nur von einem Briefe an die Philipper und zeige, dass er keine andern kenne. Mir scheint Irenäus nicht als einzigen Brief, sondern nur als hauptsächliches Denkmal der Rechtgläubigkeit Polykarps sein Schreiben an die Philipper anzuführen [1]). Da mag Polykarp recht gut noch andre Briefe geschrieben haben, welche nur diesen Charakter nicht so an sich trugen. h) Als den stärksten Beweis gegen die Aechtheit des Briefs an Florinus bezeichnet Scholten (S. 51) den Umstand, dass Polykarpus nicht allein mit Johannes, sondern auch mit den Uebrigen, welche den Herrn gesehen hatten, umgegangen und diesen Verkehr erzählt haben soll. Dagegen spreche, 1) dass die Anwesenheit einiger Apostel in Kleinasien unbeweisbar und unwahrscheinlich sei, 2) dass die Apostel in der frühesten Zeit, als Polykarp ihren Unterricht geniessen konnte, nicht mehr lebten. Beides bildet, wie wir schon gesehen haben, keine unüberwindliche Schwierigkeit. So möchte Scholten's

---

1) Adv. haer. III, 3, 4: *ἔστι δὲ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν.*

überraschender Sturmlauf gegen den Brief des Irenäus an Florinus wohl zurückgeschlagen, und die Beweiskraft dieses Briefs für Johannes als den Apostel Kleinasiens gerechtfertigt sein.

Den Lieblingsjünger im vierten Evangelium hatte Scholten in dem Buche über das Evangelium nach Johannes S. 377 f. zwar schon für den idealen Jünger erklärt, aber doch immer noch als den idealisirten Johannes, als den Apostel Kleinasiens festgehalten[1]). Jetzt streicht er mit dem Apostel Kleinasiens auch den Johannes und lässt den Lieblingsjünger des vierten Evangelisten lediglich als ein abstractes Jünger-Ideal, sogar im Gegensatze gegen den wirklichen Johannes, stehen (d. Ap. Joh. in Kl.-Azië S. 67 f.). Wie kam man denn aber schon im zweiten Jahrhundert darauf, den Lieblingsjünger von dem Apostel Johannes zu verstehen? Ich finde hier die dritte verzweifelte Behauptung, zu welcher Scholten durch seine Bestreitung des Johannes als Apostel Kleinasiens geführt worden ist. Für unsern Zweck genügt es zu bemerken, dass auch nach Scholten (S. 74 f.) der vierte Evangelist die Ueberlieferung von Johannes als dem Apostel Kleinasiens schon berücksichtigt, indem er auch dem Johannes der Apokalypse und der Ueberlieferung sein abstractes Jünger-Ideal gegenüberstellen soll.

Zur Zeit des Irenäus muss Scholten die Johannes-Ueberlieferung schon als ganz befestigt anerkennen. Um 190 u. Z. schreibt der antimontanistische Apollonius (bei Eusebius KG. V, 18, 14) dem Apostel Johannes eine Todtenauferweckung in Ephesus zu (S. 28 f.). Und Polykrates von Ephesos (bei Eusebius KG. III, 31, 3. V, 24, 2. 3) hält dem römischen Bischofe Victor als die beiden grossen Gestirne Asiens die beiden Apostel Philippus und Johannes entgegen. Da mag Scholten (S. 55 f.) immerhin Einzelnes bemängeln können. Als das Haupt einer Landeskirche, welche wohl Kleinasien sein

1) „Auch kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn er (der Evangelist) Johannes, den grossen Apostel von Kleinasien, mit diesem Ehrennamen angedeutet und diesen Apostel, welcher nach seinem Scheiden in Aller Herzen lebte, in dasselbe ideale Licht dargestellt hat, worin der verklärte Meister vor seinem Glaubensauge stand."

wird, stellt uns auch das s. g. muratorische Bruchstück den Apostel Johannes dar, da er zur Aufzeichnung seines Evangelium bewogen sein soll cohortantibus condiscipulis et episcopis suis (Z. 10). Auch das schon von dem alexandrinischen Clemens benutzte Buch Duae viae vel Judicium Petri [1]) weist durch die Voranstellung des Johannes vor allen andern Aposteln auf ihn als den Lieblingsjünger zurück.

Die positiven Zeugnisse für Johannes als den Apostel Kleinasiens umzustossen, hat Scholten also namentlich bei der Apokalypse und dem Briefe des Irenäus an Florinus nicht mit Glück versucht. Wird er mit den Zeugnissen des Stillschweigens glücklicher gewesen sein? Dem Stillschweigen der Apostelgeschichte legt Scholten (S. 12 f.) selbst keine Bedeutung bei. Ich habe schon früher in Apg. 20, 29 f. eine Andeutung davon gefunden, dass gerade in Kleinasien nach dem Heimgange des Paulus ein andres, nicht paulinisches Christenthum eindrang. In den Paulus-Briefen an die Kolosser und Ephesier und an Timotheus findet Scholten (S. 14 f.) ein Zeugniss, dass, als diese Briefe geschrieben wurden, der Apostel Johannes sich nicht in Klein-Asien befand. Das glaube ich auch nicht, weil ich dieselben sämmtlich erst dem zweiten Jahrhundert zuweise. Aber in Kleinasien, namentlich in Ephesos kann der Apostel Johannes, unbeschadet dieser Briefe, doch recht gut gelebt und gewirkt haben. Der Brief an die Kolosser, dessen blosser Nachfolger der Ephesierbrief ist, gehört eben der nicht-johanneischen, paulinischen Minderheit Kleinasiens an. Immer noch paulinisch sind auch die Briefe an Timotheus. Dass die Ignatius-Briefe, welche erst unter Marcus Aurelius geschrieben sein können, in Ephesus (C. 12) nur den Paulus erwähnen, den Johannes mit Stillschweigen übergehen (S. 25 f.), ist nicht anders anzusehen, wie wenn andrerseits Papias und Polykrates wohl den Johannes, aber nicht den Paulus erwähnen.

Scholten's scharfsinnige und eingehende Bestreitung des Johannes als Apostels von Kleinasien wird, so viel ich sehe,

1) Vgl. mein Novum Testamentum extra can. rec. IV, p. 93 sq.

nur zur Befestigung dieser Ueberlieferung beigetragen haben. Mit vollerem Rechte, als das christliche Rom den Petrus zu seinem Apostel machte, durfte die Landeskirche Kleinasiens in dem Johannes der Apokalypse, welcher noch so lange Zeit von Ephesus aus wirkte, ihren Apostel verehren. Der mit der chiliastischen Apokalypse verwandte Montanismus und der jüdisch-christliche Quartodecimanismus bestätigen ebenso das ächt-johanneische Gepräge dieser Kirche wie das Fortbestehen einer paulinischen Minderheit in derselben.

XV.

Ueber den Widerspruch zwischen 2 Tim. 4, 20 und Act. 21, 29.

Eine Untersuchung über die Gefangennahme des Apostels Paulus.

Von

H. Lucht, Dr. phil. Lic. theol. in Charlottenburg.

1. Für die Unächtheit des 2 Tim.-Briefs wird von den Exegeten und Kritikern [1]) unter andern auch mit der Grund angeführt, dass die historischen Notizen dieses Briefs nicht mit den Angaben der Apostelgeschichte stimmen, so besonders 2 Tim. 4, 20 nicht mit Act. 21, 29. Ist die Angabe Act. 21, 29 über Trophimus richtig, meint man, so könne die Angabe 2 Tim. 4, 20 über denselben nicht richtig sein; der 2 Tim.-Brief könne also nicht von Paulus geschrieben sein. Allein wer bürgt uns denn dafür, dass die Angabe der Acta richtig ist? Sind so viele Angaben in den Actis unrichtig, so kann auch diese Angabe unrichtig sein. Wenigstens ist die Richtigkeit der Angaben der Acta für die jetzige Kritik ebenso zweifelhaft, wie die Aechtheit der Past.-Briefe; da also die Angabe

---

1) So namentlich von Kritikern aus früherer Zeit, z. B. von Eichhorn Einl. Leipzig 1812. 3 B. S. 357 sqq. und de Wette Einl. §. 153 a. (6. A. S. 330).

Act. 21, 29 ebenso unsicher ist, wie die Angabe 2 Tim. 4, 20, so wird es erlaubt sein einmal das Verhältniss umzukehren, und zuzusehen, ob nicht vielmehr die Angabe 2 Tim. 4, 20 als richtig anzusetzen und dagegen die Angabe Act. 21, 29. für unrichtig zu erklären ist.

2 Tim. 4, 20 heisst es: *Ἔραστος ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ, Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα.* Nun lässt es sich aus der Vergleichung von Rom. 16, 23 und Act. 19, 22 mit dieser Stelle nachweisen, dass Erastus *οἰκονόμος*, Stadtquästor von Korinth gewesen ist. Es war also ganz natürlich, dass er, als Paulus von Korinth abreiste, in Korinth zurückblieb (vgl. Bleek, Einl. Berlin 1862. S. 483). Was also 2 Tim. 4, 20 über Erastus ausgesagt wird, ist richtig, und es ist an dieser Angabe nur soviel verkehrt, als Erastus hier ebenso als ein Gehülfe des Paulus betrachtet wird, wie Trophimus an dieser Stelle und Timotheus Act. 19, 22.

Ist nun aber in 2 Tim. 4, 20 die eine Angabe richtig, so wird hier auch wohl die andere Angabe richtig sein. Ebenso, wie Erastus damals in Korinth zurückgeblieben sein muss, wird also auch Trophimus damals wohl von Paulus in Milet zurückgelassen sein. Wenn aber diese Angabe über Trophimus richtig ist, so muss die Angabe Act. 21, 29 über ihn unrichtig sein. Nach dieser Stelle nämlich soll Trophimus bei Paulus kurz vor dessen Gefangennahme in Jerusalem gesehen worden sein. Hatte Paulus ihn aber nach 2 Tim. 4, 20 in Milet zurückgelassen, so kann er damals nicht bei Paulus in Jerusalem gewesen sein.

Es wird hierbei allerdings vorausgesetzt, dass beide Angaben, die Angabe 2 Tim. 4, 20 und die Angabe Act. 21, 29, auf eine und dieselbe Zeit sich beziehen, dass nämlich Trophimus nach 2 Tim, 4, 20 auf der Reise des Apostels nach Jerusalem in Milet zurückgelassen worden ist, welche dessen Gefangennehmung zur Folge hatte. Allein diese Annahme ist auch die einzig natürliche. Schon an sich lässt es sich annehmen, dass die Angaben in 2 Tim. 4, soweit sie sich nicht auf die Zeit der Gefangenschaft des Paulus beziehen, auf die

Zeit geben, welche seiner Gefangennahme unmittelbar vorherging. Alsdann aber stimmen auch nicht nur die Angaben in 2 Tim. 4, 20, wenn wir von der hier in Rede stehenden Differenz absehen, sondern auch die Angaben in 2 Tim. 4 überhaupt ganz zu der Reiseroute, welche Paulus den Actis zufolge damals nach Jerusalem eingeschlagen hat. Es soll nach 2 Tim. 4, 20 auf dieser Reise Erastus in Korinth zurückgeblieben, und Trophimus von Paulus in Milet zurückgelassen sein. Es muss also hiernach Paulus von Korinth über Milet gereist sein, und es muss sich damals Trophimus von Korinth nach Milet in der Begleitung des Paulus befunden haben. Ferner bittet Paulus 2 Tim. 4, 13 um den Mantelsack, den er in Troas bei Karpus gelassen habe; er muss also auf dieser Reise von Korinth über Milet durch Troas gekommen sein. Nun wird aber in den Actis C. 20 erzählt, dass Paulus auf der Reise, die er von Korinth aus über Macedonien nach Jerusalem machte, durch Troas gewandert (vgl. V. 6 u. V. 13) und in Milet vorgekehrt sei (V. 16), und Act. 20, 4, wo die Reisegefährten des Paulus aufgezählt werden, wird unter diesen auch Trophimus genannt, Erastus aber nicht, ganz in Uebereinstimmung mit 2 Tim. 4, 20. Und wenn die Angabe 2 Tim. 4, 12: *Τύχικον δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον* sich auch noch auf die Zeit der freien Wirksamkeit des Paulus beziehen sollte, so würde auch dies dazu stimmen, dass er nach Act. 20, 16 auf jener Reise in Ephesus nicht vorgekehrt ist. Es werden sich also die Angaben, die sich in 2 Tim. 4 finden, auf die Reise des Paulus beziehen, die in Act. 20 beschrieben ist. Bezieht sich nun aber die Angabe 2 Tim. 4, 20 über Trophimus auf diese Reise, so steht sie mit der Angabe Act. 21, 29 in Widerspruch. Wenn Trophimus nach 2 Tim. 4, 20 von Paulus in Milet zurückgelassen worden ist, so kann er Act. 21, 29 nicht mit Paulus in Jerusalem gesehen worden sein, und umgekehrt, wenn er nach Act. 21, 29 bei Paulus in Jerusalem gesehen worden ist, so kann er Act. 20, 38. 21, 1 nicht in Milet zurückgelassen worden sein.

Man hat nun allerdings versucht den Widerspruch zwi-

schen beiden Stellen zu lösen, und zu dem Ende angenommen, dass der 2 Tim.-Brief von Paulus in einer zweiten Gefangenschaft geschrieben sei, und dass dasjenige, was 2 Tim. 4, 20 über Trophimus ausgesagt werde, in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft sich zugetragen habe.[1]) Allein einmal wird die Annahme einer zweiten Gefangenschaft nicht nur in der Kritik immer bedenklicher, sondern sie ist auch „an sich sehr prekär“ (Wieseler S. 468), und zweitens wird eine zweite Gefangenschaft des Paulus von den Exegeten eben nur deshalb angenommen, weil man nur so die Schwierigkeiten heben zu können glaubt, welche die Past.-Briefe in Bezug auf ihre Aechtheit und auf die Richtigkeit ihrer historischen Notizen machen. Drittens aber können diejenigen Angaben, die 2 Tim. 4 vorkommen, nicht wohl nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft angesetzt werden. Denn, wie wir gesehen haben, stimmen hier die meisten Notizen zu der Reise, welche Paulus vor seiner ersten Gefangennahme nach Jerusalem hin machte. Sollte nun alles dasjenige, was 2 Tim. 4 angegeben wird, sich in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft zugetragen haben, so müsste sich vor der zweiten Gefangenschaft vieles von demjenigen wiederholt haben, was sich schon vor der ersten Gefangenschaft zugetragen hatte.[2])

1) So unter andern Credner Einl. in d. N. T. §. 181 S. 475 sq. aber nur andeutungsweise, Neander, apostol. Zeitalt. 6. A. 1862 S. 412 sqq. S. 419, aber ganz unbestimmt, Huther in Meyer's Comm. 11. Abth. 2. A. 1859. Einl. §. 3 S. 20 vgl. S. 29, Bleek Einl. S. 483 sqq.

2) Dies tritt besonders deutlich bei Bleek hervor. Es sei nicht nur wahrscheinlich, meint er, dass Erastus Act. 20, 3. 4 in Korinth zurückgeblieben sei, sondern es sei auch nach Act. 20, 4 gewiss, dass Trophimus auf jener Reise in der Begleitung des Paulus sich befunden habe. Nichtsdestoweniger aber dürfe man die Angabe 2 Tim. 4, 20 über Trophimus nicht auf diese Reise beziehen, sondern, da Act. 21, 29 nicht mit 2 Tim. 4, 20 in Widerspruch stehen könne, so würde man, die nicht zu bezweifelnde Aechtheit des 2 Tim.-Briefs vorausgesetzt, zu der Annahme einer zweiten Gefangenschaft getrieben — um nach der ersten Gefangenschaft dieselben Verhältnisse anzunehmen, welche vor derselben angenommen werden müssen.

Nimmt man nun aber keine Befreiung des Apostels aus der Gefangenschaft an, so müsste man, um den Widerspruch zwischen 2 Tim. 4, 20 und Act. 21, 29 zu lösen, schon versuchen die Verhältnisse und Begebenheiten vor der Gefangennahme des Paulus so zu disponiren, dass dabei jede Collision zwischen beiden Angaben vermieden wird. Allein alle Versuche, die hier in diesem Betreff gemacht worden sind, sind so gekünstelt und verzweifelt, dass sich an ihnen noch um so mehr die Unmöglichkeit einer Ausgleichung zeigt.

Nach Hug[1]), Hemsen und Kling soll 2 Tim. 4, 20 das ἀπέλιπον nicht 1. pers. sing., sondern 3. pers. plur. sein. Nicht Paulus soll den Trophimus in Milet zurückgelassen haben, sondern von denjenigen Gefährten, welche Paulus als Zeugen in seinem Process zu sich nach Rom kommen liess, soll Erastus in Korinth zurückgeblieben, und Trophimus in Milet zurückgelassen worden sein. Ebenso wie Epaphras und Epaphrodit, Onesimus, Phygellus und Hermogenes (2 Tim. 1, 15—17) als amici und deprecatores in causa capitali hätten auch Erastus und namentlich Trophimus zu dem Apostel nach Rom kommen sollen. Sie seien aber auf der Reise zurückgeblieben, und die andern in Rom muthlos und abtrünnig geworden (2 Tim. 1, 15: ἀπεστράφησάν με). Allein einmal kann das ἀπεστράφησάν με πάντες nicht wohl so erklärt werden, wie das πάντες με ἐγκατέλιπον 2 Tim. 4, 16 (vgl. Otto S. 283), und zweitens ist auch nicht gesagt, dass die 2 Tim. 1, 15 als οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ Bezeichneten an Paulus nach Rom committirt gewesen sind; wenigstens können sie es nicht als Zeugen in seinem Process gewesen sein (vgl. Wieseler S. 465 not.). Ueberdies, wenn auf einer Reise von Kleinasien nach Rom Trophimus in Milet und Erastus in Korinth zurückgeblieben wäre, so würde man erwarten, dass nicht gesagt wäre: Erastus blieb in Korinth, den Trophimus aber liessen sie in Milet zurück, sondern vice versa: Τρόφιμον ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα, Ἔραστος δὲ ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ. Endlich bleibt es

1) Einl. in die Schriften des N. T. Tüb. 4. A. 1847. 2. Th. §. 128 S. 359.

allerdings immer an sich auffallend, wie Paulus dem Timotheus berichten konnte, dass Trophimus in Milet zurückgeblieben sei, da Timotheus in Ephesus dies längst wissen musste[1]); aber noch viel auffallender und auch bei einem Falsarius zu auffallend würde es sein, wenn dasjenige, was er hier den Apostel dem Timotheus Bekanntes schreiben lässt, nicht von Paulus selbst, sondern von andern Personen geschehen sein sollte. Es kann also das *ἀπέλιπον* 2 Tim. 4, 20 nicht wohl als 3. pers. plur., sondern nur als 1. pers. sing. genommen werden.

Wieseler[2]) nimmt an, dass Paulus den Trophimus nicht auf der Reise von Korinth nach Jerusalem Act. 20 in Milet zurückgelassen habe, sondern, als Paulus bei seiner Transportirung nach Rom von Myra aus auf dem alexandrinischen Schiff (Act. 27, 5. 6) nach Rom weiter segelte, habe er von hier aus auf dem adramyttischen Schiff (vgl. Act. 27, 2) den Trophimus nach Milet entlassen, und da er gewiss wusste, dass Trophimus in Milet werde geblieben sein, habe er 2 Tim. 4, 20 schreiben können, er habe Trophimus in Milet gelassen. Allein wenn es 2 Tim. 4, 20 heisst: *Τρόφιμον ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ*, so lässt sich nur annehmen, dass Paulus damals selbst in Milet gewesen ist, als er den Trophimus daselbst zurückliess. Zweitens aber wurde Paulus nach Act. 27, 2 auf seiner Transportirung nach Rom nur von Aristarch und dem *Ἡμεῖς*-Referenten begleitet.[3]) Denn einerseits ist es nicht wohl denkbar, dass in dem *σὺν ἡμῖν* Act. 27, 2 auch noch andere Personen enthalten sein sollten, als Paulus und der *Ἡμεῖς*-Referent (vgl. Otto S. 282 f.), und andererseits, wenn auch noch Trophimus bis

1) Vgl. Bleek Einl. S. 483 und Weiss in den Stud. u. Krit. 1861. S. 595 gegen Otto.

2) Chronologie des apostol. Zeitalt. Gött. 1848 S. 465 sqq. Aehnlich wie Wieseler auch Matthies, die Past.-Briefe S. 583 sqq.: „Ich musste es mir bei meiner Abreise von Jerusalem gefallen lassen, dass der von Jerusalem früher nach Milet abgereiste Trophimus daselbst krank zurückblieb."

3) Dieser Grund gilt auch gegen die von Rinck gebilligte Conjectur zon Baronius, nach welcher 2 Tim. 4, 20 statt *ἐν Μιλήτῳ* : *ἐν Μελίτῃ* zu lesen sein soll.

Myra mit ihnen gefahren wäre, so würde es allerdings trotz Wieseler's Versicherung sehr auffallend sein, dass derselbe Act. 27, 2 nicht neben Aristarch mit genannt wird. Endlich, wie schon Eichhorn Einl. 3 B. Leipzig 1812. S. 357 sqq. richtig bemerkt, ist nach der Verbindung, in welcher 2 Tim. 4, 20 die Angabe über Trophimus mit der Angabe über Erastus steht, anzunehmen, dass auf derselben Reise, auf welcher Erastus in Korinth zurückblieb, Trophimus von Paulus in Milet zurückgelassen worden ist. Da nun aber die Angabe über Erastus nur auf die letzte Reise des Apostels von Korinth nach Jerusalem bezogen werden kann, so wird auch die Angabe über Trophimus auf diese Reise vor der Gefangenschaft des Paulus bezogen werden müssen.

Einen ganz neuen Versuch, den Widerspruch zu lösen, hat Otto[1]) gemacht. Otto nimmt an, dass Trophimus auf der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem von ihm in Milet zurückgelassen sei, er meint aber, dass Act. 21, 29 die Juden, die Paulus darauf in Jerusalem gefangen nahmen, nicht damals Trophimus bei Paulus in Jerusalem gesehen hätten, sondern früher einmal. Als nämlich Paulus Act. 18, 22 über Ephesus nach Jerusalem gereist sei, müsse (?) er den Ephesier Trophimus mitgenommen haben. Damals hätten die asiatischen Juden den Trophimus bei ihm in Jerusalem gesehen, und als sie Act. 21, 27 sqq. vier Jahre später Paulus wieder in Jerusalem getroffen hätten, hätten sie ihn gefangen genommen, weil er bei seiner früheren Anwesenheit den Trophimus, wie sie meinten, in den Tempel geführt hätte. Zur Empfehlung seiner Ansicht führt Otto an, dass nach der gewöhnlichen Erklärung Act. 21, 29 das perf. *εἰσῆχεν* stehen müsse; es stände aber beidemale, sowohl V. 28 als V. 29, der aor. *εἰσήγαγεν*. Allein dieser Grund könnte allenfalls nur dann gelten, wenn das perf. act. von *ἄγειν* und *εἰσάγειν* gebräuchlicher wäre, als es ist. Da es nun aber im Griechischen sehr selten vorkommt, und

1) Die geschichtlichen Verhältnisse der Past.-Briefe. Leipzig 1860, S. 284 sqq.

im neuen Testament garnicht, so lässt sich hier dieser Unterschied zwischen aor. und perf. nicht statuiren. Die Bemerkungen, die **Otto** über die temporelle Fassung von *προ* in *προεωρακότες* Act. 21, 29 gegen **Meyer** macht, sprechen weder für noch gegen seine Ansicht; wenn es aber hier heisst: *ἦσαν γὰρ προεωρακότες*, so ist wohl diese Umschreibung des plusquamperfectum deshalb gewählt, um die beiden tempora, in welchem die Juden Trophimus gesehen hatten, und in welchem sie Paulus gefangen nahmen, mit einander auch zeitlich in näheren Zusammenhang zu setzen. Denn wenn nach **Winer** §. 45, 5 (6. A. S. 312) Act. 21, 3 *ἦν ἀποφορτιζόμενον* heisst: es war dabei zu löschen, so wird auch *ἦσαν προεωρακότες* an unserer Stelle heissen: ils venaient de voir. Hatten sie aber den Trophimus „so eben" also „kurz vorher" mit Paulus in Jerusalem gesehen, so müssen sie ihn dort bei dieser letzten Anwesenheit des Apostels gesehen haben. Was aber besonders gegen **Otto**'s Ansicht spricht, das ist einerseits der gänzliche Mangel an Beweis und andererseits die Unbegreiflichkeit des ganzen Verfahrens, das hiernach bei des Apostels Verhaftung durch die Juden angenommen wird. Mag es auch als exegetisch sicher betrachtet werden können, dass Act. 18, 21. 22 auch nach dem kürzeren Text in א. A. B. E. eine Reise des Paulus nach Jerusalem berichtet werden soll, so ist doch das eine reine Vermuthung, dass Paulus auf dieser Reise den Trophimus mitgenommen habe. Ferner lässt es sich allerdings sehr wohl denken, wie Paulus deshalb von den Juden gefangen genommen werden konnte, weil sie meinten, er habe damals den Heiden Trophimus in den Tempel geführt; aber wie kann man sich vorstellen, dass die Juden, die aus so vielen andern Gründen den Paulus bis zum Tode hassten, ihn deshalb nur sollten gefangen genommen haben, weil er vor vier Jahren einmal diesen Heiden in den Tempel geführt hatte? Wenn die Juden Paulus in dem Tempel deswegen gefangen nahmen, weil er den Trophimus in den Tempel geführt hätte, so lässt sich nur annehmen, dass die Juden geglaubt haben, Paulus habe damals, als sie ihn gefangen nahmen, Trophimus

mit sich in den Tempel genommen. Freilich hält uns hier Otto die kecke Frage entgegen, wo denn das corpus delicti gewesen sei, wenn die Juden geglaubt hätten den Paulus auf frischer That ertappt zu haben, warum sie nicht auch den Trophimus zu ergreifen versucht hätten, und da sie es nicht konnten — weil ja Trophimus nicht in dem Tempel zugegen war —, warum Paulus dies nicht Act. 22 in seiner Rede zu seiner Vertheidigung geltend mache. Allein alles dieses spricht nicht sowohl gegen die gewöhnliche Erklärung des Berichts der Acta, wie Otto meint, als vielmehr dafür, dass wir es hier nicht mit einem wirklichen Factum, sondern mehr nur mit einer Fiction des Verfassers zu thun haben, wie dieses jetzt auch von Overbeck bei de Wette zu d. St. richtig hervorgehoben worden ist.

Lassen nun die beiden Angaben in 2 Tim. 4, 20 und in Act. 21, 29 sich auf keine irgendwie annehmbare Weise mit einander vereinigen, so wird der Widerspruch zwischen diesen beiden Angaben einfach anzuerkennen sein. Beide Angaben schliessen sich also einander aus. Entweder ist Trophimus damals von Paulus in Milet zurückgelassen worden, alsdann ist die Angabe Act. 21, 29 unrichtig; oder er ist darauf mit Paulus in Jerusalem gesehen worden, alsdann muss die andere Angabe, 2 Tim. 4, 20, unrichtig sein. Wenn nun aber die Angabe über Erastus, die sich an dieser Stelle findet, wie wir gesehen haben, richtig ist, so wird auch wohl die Angabe, die sich hier über Trophimus findet, richtig sein. Es ist also damals Trophimus in Milet zurückgeblieben. Nun heisst es aber Act. 20, 4: *συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας κ. τ. λ.*, und da unter *Ἀσία* bei dem Verfasser der Acta hier ebenso wie C. 16, 6 nur Asia proconsularis verstanden werden kann, so möchte hierin noch die Andeutung liegen, dass von den Gefährten, die den Apostel auf der Reise nach Jerusalem begleiteten, einige in Milet von Paulus zurückgelassen worden sind, nämlich Trophimus nach 2 Tim. 4, 20 und etwa auch Tychikus nach 2 Tim. 4, 12 [1]). Ist darnach die Angabe 2 Tim. 4, 20

1) Freilich fehlen die Worte *ἄχρι τῆς Ἀσίας* in N. B. und werden

über Trophimus für richtig zu halten, so wird nun die Angabe Act. 21, 29 auch dadurch verdächtig, dass sie, wie wir sogleich sehen werden, in dem weitern Bericht der Acta über den Process des Paulus keinen Anhaltspunct findet, dagegen sich um so mehr aus dem ungeschichtlichen Pragmatismus des Verfassers erklärt.

Böttger[2]), der die Sache ebenso ansieht, will deshalb die Stelle Act. 21, 29 streichen, und macht dafür geltend, dass *νομίζειν* hier mit *ὅτι* construirt sei, während es sonst immer bei Lukas mit dem acc. cum inf. construirt werde. Dies ist allerdings richtig. Das Verbum *νομίζειν* findet sich 5mal in den Actis mit dem acc. cum inf. construirt und nur an dieser Stelle mit *ὅτι*. Allein der acc cum inf. mag hier wohl deshalb vermieden sein, weil er sich nicht gut in die Construction des Relativsatzes fügen wollte, ähnlich wie Joh. 8, 54. Fällt nun aber dieser sprachliche Grund hin, so darf diese Angabe

von Lekebusch und Overbeck für unächt gehalten. Sind sie unächt, so stimmt diese Stelle allerdings mehr mit der Angabe Act. 21, 29, als mit der Angabe 2 Tim. 4, 20. Allein sie widerspricht doch auch nicht geradezu dieser letzteren Stelle. Denn wenn Act. 20, 4 auch gemeint ist, dass die hier aufgezählten Gefährten den Apostel bis nach Jerusalem begleitet haben, so ist bei diesem summarischen Bericht damit doch nicht ausgeschlossen, dass sich im Verlauf der Reise der eine oder der andere von ihnen getrennt habe. Es würde diese Stelle nur dann der Angabe 2 Tim. 4, 20 widersprechen, wenn die hier aufgezählten Personen in dem folgenden von V. 7 an unter das *Ἡμεῖς* zusammengefasst werden sollten. Denn alsdann würde man nach dem Abgange des Trophimus Act. 21 unter dem *Ἡμεῖς* nicht mehr alle die Personen verstehen können, die Act. 20 darunter zusammengefasst waren, ohne in dem Bericht des *Ἡμεῖς*-Referenten darüber etwas erwähnt zu finden (vgl. Overbeck S. 329 not.). Allein einmal kann dies in der „fragmentarischen Benutzung" der *Ἡμεῖς*-Partieen von Seiten des Verfassers der Acta seinen Grund haben und zweitens werden unter dem *Ἡμεῖς* gewöhnlich nur Paulus und der *Ἡμεῖς*-Referent zu verstehen sein, wie z. B. Act. 27, 2, und nur an den Stellen, wo Paulus davon ausgeschlossen ist, wie Act. 20, 13. 14, der *Ἡμεῖς*-Referent und seine Genossen.

2) Böttger, Beiträge zur hist.-krit. Einl. in die paulin. Briefe. Gött. 1837. IV. Die Hirtenbriefe des Apostels Paulus §. 33—35.

über Trophimus noch nicht deshalb für unächt erklärt werden, weil sie als unrichtig anzusehen ist, am wenigsten bei Lukas, bei welchem ausserdem noch so viele andere unrichtige Angaben vorkommen. Vielmehr werden wir, wenn wir diese Angabe für falsch erklären müssen, darin viel eher eine Fiction des Verfassers, als eine Interpolation von späterer Hand zu sehen haben.

2. Als Paulus zu Jerusalem im Tempel gefangen genommen wurde, wurde von den Juden, die ihn ergriffen, gegen ihn die Beschuldigung erhoben, dass er *κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου* überall lehre. Noch dazu habe er auch *Ἕλληνας* in den Tempel geführt *καὶ κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον*. Act. 21, 28. Diese letztere, mit *ἔτι τε καὶ* angereihte, specielle Beschuldigung, dass er den Tempel verunreinigt habe, indem er Heiden in denselben geführt habe, wird alsdann V. 29 von Lukas durch die Bemerkung erklärt, dass die Juden Trophimus bei Paulus in Jerusalem gesehen und nun gemeint hätten, Paulus habe denselben mit in den Tempel genommen. Darnach soll also Paulus gerade deswegen gefangen genommen sein, weil er, wie man glaubte, den Heiden Trophimus in den Tempel geführt habe, und es wird mit der Beschuldigung, dass er *Ἕλληνας*, Heiden, in den Tempel geführt habe, nichts anderes gemeint sein, als dieses specielle vermeintliche Factum. Wenn nun aber Paulus aus diesem Anlass gefangen genommen worden ist, wie ist es dann zu erklären, dass er in seinen Vertheidigungsreden niemals auf dieses specielle Factum zu sprechen kommt, auch nicht in der Rede C. 22, 1 sqq., die er doch unmittelbar nach dieser seiner Gefangennehmung gehalten haben soll? Es muss dies um so mehr Wunder nehmen, als die nachfolgenden Reden, C. 24 u. 26, wie Overbeck richtig bemerkt, der jedesmaligen Situation, in welcher sie gehalten sein sollen, sehr genau angepasst sind. Wenn Paulus deswegen gefangen genommen wäre, weil er einen Heiden in den Tempel geführt habe, so wäre hier nichts mehr am Platze gewesen, als den Juden die Grundlosigkeit dieser ihrer Beschuldigung nachzuweisen. Statt dessen aber

nimmt er hier garnicht auf diese specielle Beschuldigung Bezug, und auch in den nachfolgenden Reden vertheidigt er sich niemals dagegen, dass er Ἕλληνας in den Tempel geführt habe, sondern er erhärtet hier immer nur den Satz, dass er *οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς τὸν Καίσαρα* irgendwie gefehlt habe (Act. 25, 8); er vertheidigt sich also nur gegen die allgemeine Beschuldigung, dass er *κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ [ἁγίου] τόπου τούτου* überall lehre (vgl. Act. 21, 28). In C. 24, 6 verklagen ihn zwar die Juden als solchen, welcher unter anderem *καὶ τὸ ἱερὸν ἐπείρασε βεβηλῶσαι*, und können hiermit nur dasselbe gemeint haben, was Act. 21, 28 mit der Beschuldigung *κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον* gemeint ist. Es wird hier also allerdings auf jene specielle Anklage Bezug genommen; aber es ist auch hier nicht gesagt, wie und wodurch er den Tempel entweiht und verunreinigt habe, und in demjenigen, was Paulus darauf zu seiner Vertheidigung ausführt, sagt er wieder nur ganz im Allgemeinen, dass man ihn *οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ πρός τινα διαλεγόμενον ἢ ἐπισύστασιν ποιοῦντα ὄχλου οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς οὔτε κατὰ τὴν πόλιν* (V. 12) gefunden habe, sondern *ἡγνισμένον ἐν τῷ ἱερῷ οὐ μετὰ ὄχλου οὐδὲ μετὰ θορύβου* (V. 18). Und wenn alsdann fortgefahren wird: *τινὲς δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι*, so bricht hier, wo man erwartet den Bericht des Lukas Act. 21, 28. 29 bestätigt zu finden, die Rede anakoluthisch, wie es scheint, ab. Da nun aber Paulus in seinen Reden sich niemals dagegen vertheidigt, dass er den Trophimus in den Tempel geführt habe, so lässt es sich allerdings sehr wohl vermuthen, dass er garnicht wegen dieses vermeintlichen Factums gefangen genommen worden ist. Es wird also entweder garnicht die Beschuldigung gegen ihn erhoben sein, dass er Ἕλληνας in den Tempel geführt habe, oder, wenn diese Beschuldigung von den Juden gegen ihn erhoben worden ist, wird sie von Lukas V. 29 unrichtig dahin gedeutet sein, dass sie gemeint hatten, er habe den Trophimus mit in den Tempel genommen. Dabei kann nun allerdings die Bemerkung sehr wohl richtig sein, dass Trophimus damals mit Pau-

lus in Jerusalem gesehen worden sei. Allein da diese Angabe über Trophimus, wie wir gesehen haben, mit der Angabe 2 Tim. 4, 20 in Widerspruch steht, so wird dadurch mit der Erklärung, die Lukas hier von der Gefangennahme des Paulus giebt, auch die Bemerkung, die er hier zur Erklärung beibringt, sehr verdächtig.

Die beiden Beschuldigungen, die Act. 21, 28 gegen Paulus erhoben werden, die allgemeine und die besondere, werden mit ἔτι τε καὶ [1]) aneinandergereiht und mit einander verbunden. Dem Sinne nach also werden hier beide Anklagen von einander unterschieden, und wie mit der Beschuldigung, dass er Ἕλληνας in den Tempel geführt habe, nur gemeint sein kann, dass er Trophimus mit in den Tempel genommen habe, so wird auch die Beschuldigung, dass er den heiligen Ort verunreinigt habe, nur der allgemeine Ausdruck sein für die specielle Beschuldigung. So aber stellt sich die Sache nur bei unserem Verfasser. Sehen wir nun aber von diesem fraglichen Factum ab, so frägt es sich, ob nicht die besonderen Beschuldigungen, dass er den Tempel verunreinigt, und dass er Heiden in den Tempel geführt habe, mit jener allgemeinen Beschuldigung zusammengenommen werden können. In dieser Hinsicht beachte man zuvörderst, dass jene Anklagen mit dieser in einer bestimmten Beziehung zusammentreffen, nämlich in der Beziehung auf den Tempel. Wie er nach der allgemeinen Beschuldigung unter anderem auch gegen den Tempel gelehrt haben soll, so soll er nach diesen den Tempel verunreinigt und Heiden in den Tempel geführt haben. Nun werden aber in jener Beschuldigung nur die Ausdrücke gehäuft, und wie mit der Anklage, dass er κατὰ τοῦ τόπου τούτου lehre, nichts anderes gemeint ist, als dass er κατὰ τοῦ λαοῦ und κατὰ τοῦ νόμου lehre, so wird nun auch wohl mit den Beschuldigungen, dass er Heiden in den Tempel geführt und

---

1) Meyer zu Act. 19, 27: τε ist „und" einfach anreihend, καί ist „auch" häufend; τε καί = que etiam vgl. Winer §. 53, 3; καί steht hier ebenso wie Act. 24, 6.

den Tempel verunreinigt habe, nichts anderes gemeint sein, als dass durch die Heidenmission des Paulus der Tempeldienst gefährdet und dem λαός sein ausschliessliches Anrecht auf das messianische Heil genommen werde. Eigentlich also wird mit diesen Anklagen nur dasselbe gemeint sein, wie mit jener Beschuldigung, und wie in der allgemeinen Beschuldigung die Objecte gehäuft werden, gegen welche Paulus sich soll vergangen haben, so werden hier auch nur die Verba gehäuft, durch welche dieses sein Vergehen bezeichnet wird, und so sind aus der Einen Beschuldigung, die der Fanatismus der Juden gegen den Antinomismus des Paulus erhob, die πολλὰ καὶ βαρέα αἰτιώματα (Act. 25, 7) geworden: er hat gegen das Volk, er hat gegen das Gesetz, er hat gegen den Tempel gelehrt, er hat den Tempel verunreinigt, hat Heiden in den Tempel geführt. Werden hier nun aber die Anklagen nur dem Ausdrucke nach gehäuft, so wird mit allen eigentlich nur dasselbe gemeint sein und die Beschuldigungen, dass er den Tempel verunreinigt, und dass er Heiden in den Tempel geführt habe, werden gleichbedeutend sein mit den Beschuldigungen, dass er gegen den Tempel und den λαός, und dass er gegen das Gesetz überall lehre. Es frägt sich nun aber, wie sich diese Beschuldigungen der Juden aus dem Antinomismus des Paulus erklären lassen.

Gegen das Gesetz lehrte Paulus, insofern er die Verbindlichkeit der religiösen Satzungen für das sittliche Gewissen leugnete[1]; gegen den λαός lehrte er, insofern er den Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut, und gegen den Tempel, insofern er den Unterschied zwischen „rein“ und „unrein“ aufhob. Insofern nun schon durch die Aufhebung des Gesetzes der Unterschied zwischen Reinem und Unreinem und zwischen Beschneidung und Vorhaut aufgehoben wurde, war sein Lehren κατὰ τοῦ νόμου zugleich auch ein Lehren

1) Dies ist im Allgemeinen immerhin richtig, obgleich der ächtpaulinische Antinomismus mehr gegen die ἔργα τοῦ νόμου gerichtet war, als gegen den νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν (Eph. 2, 15).

sowohl *κατὰ τοῦ λαοῦ* als auch *κατὰ τοῦ ἁγίου τόπου.* So aber stellt sich die Sache nicht nur objectiv dar, sondern so musste sie auch den Juden erscheinen. Wie nach dem Hebr.-Brief C. 7, 12 die *μετάθεσις τῆς ἱερωσύνης* eo ipso eine *μετάθεσις τοῦ νόμου* zur Folge hat, so hatte auch nach jüdischer Anschauungsweise umgekehrt die Abrogation des Gesetzes eo ipso eine *καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου* zur Folge. Indem also Pauli Lehre und Wirksamkeit auf die Abrogation des Gesetzes gerichtet war, erschien sie damit den Juden auch als gegen den *τόπος ἅγιος*, den Tempel, gerichtet. Nun war aber jede Verletzung des Heiligen eine Entheiligung, ein *βεβηλοῦν* (Act. 24, 6) nach griechischem Sprachgebrauch, oder ein *κοινωνεῖν* (Act. 21, 28) nach mehr jüdischer Anschauungsweise. Die Abrogation des Gesetzes also, die Paulus anstrebte, konnte den Juden sehr wohl als eine Profanation des Heiligthums, als eine Verunreinigung des Tempels erscheinen. So aber konnte sie nicht nur den Juden erscheinen, sondern, da Paulus das Gesetz dadurch aufhob, dass er durch die Aufhebung des Unterschieds zwischen Reinem und Unreinem, zwischen Beschneidung und Vorhaut den Begriff des קָדוֹשׁ auflöste, musste sie sich auch den Juden und besonders in Jerusalem gerade unter diesem Gesichtspunct darstellen. Die Juden werden also durch das Lehren und Wirken des Paulus unter den Heiden ihr Heiligthum verletzt und gefährdet gesehen haben, und wenn sie ihm bei seiner Verhaftung in Jerusalem vorwarfen, dass er *κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον* (Act. 21, 29), und dass er *ἐπείρασε βεβηλῶσαι τὸ ἱερόν*, so wird ursprünglich damit nichts anderes gemeint sein, als dass seine Lehre *κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου* gerichtet sei.

Für diese unsere Erklärung sei es erlaubt anhangsweise hier noch auf zwei Puncte hinzuweisen, die in unmittelbarer Beziehung dazu stehen. — 1) Gegen Jesum wurde von den Juden die Anklage erhoben, er habe gesagt, dass er den Tempel abbrechen werde (Mc. 14, 58: *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναόν*). Darauf soll Stephanus von Jesu gesagt haben, dass er den

Tempel abbrechen (Act. 6, 14: καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον) und die mosaischen ἔθη abändern werde. Ebenso nun, wie Jesu und dem Stephanus gerade dies vorgeworfen wurde, ist nach Act. 21, 28 auch dem Paulus vorgeworfen worden, dass er gegen den Tempel lehre und den Tempel entweiht habe, und ebenso wie mit jener Beschuldigung nichts anderes gemeint ist, als dass Jesus die ἔθη abändern und das Gesetz auflösen werde (Matth. 5, 17: καταλῦσαι), so wird nun auch wohl mit dieser Beschuldigung nichts anderes gemeint sein, als dass Paulus ἀποστασίαν lehre λέγων . . . . μὴ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν (Act. 21, 21). Nun wurde aber Stephanus deswegen, weil er eine κατάλυσις des Tempels von Jesu hoffte, beschuldigt, dass er nicht aufhöre ῥήματα βλάσφημα (Act. 6, 11) zu sprechen κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου (V. 14). Konnte aber dies dem Stephanus als ein βλασφημεῖν ausgelegt werden, so konnte auch das Lehren des Paulus, das ebenso κατὰ τοῦ ἁγίου τόπου war und ebenso auf eine κατάλυσις oder καθαίρεσις des Tempels hinauslief, als ein κοινωνεῖν gedeutet und bezeichnet werden. — 2) In den clementinischen Homilien heisst es 2, 17: πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι. Hier wird also ἡ τοῦ νόμου κατάλυσις, wovon in der ep. Petr. ad. Jac. C. 2 die Rede ist, als eine καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου bezeichnet[1]). Was Stephanus von Christo erwartete, das ist hiernach ὑπὸ πλάνου τινός geschehen und soll durch den wiederkommenden Christus wieder abbestellt werden. Ferner wird in den drei Syzygien, die hier aufgestellt werden: Johan-

---

1) Baur nimmt in seinen Vorlesungen über Dogmengesch. I. S. 155 hier eine directe Beziehung auf Act. 21, 28 an. „In den Homilien (2, 17) wird das so feindselige, auf eine gewaltsame Aufhebung des mosaischen Gesetzes hinzielende Verfahren des Apostels Paulus als eine καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου mit Rücksicht auf Act. 21, 28 bezeichnet, als eine ächt heidnische Gesetzesstürmerei." Also ist auch nach Baur die Aufhebung des mosaischen Gesetzes eine καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου, und die καθαίρεσις des Tempels ein κοινοῦν desselben.

nes und Jesus, Simon Magus und Simon Petrus, der Antichrist und der wiederkommende Christus, Paulus in der Person des Simon Magus mit dem Antichristen in Eine Reihe gestellt. Nun wurde aber von dem Antichristen damals ein *βδέλυγμα ἐρημώσεως* erwartet *ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ*, und da man von judaistischem Standpunct in Paulus nur den Repräsentanten des Antichristes sehen konnte, so wird man die *καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου*, die man ihm zur Last legte, gleichfalls als eine Verunreinigung desselben angesehen haben.[1])

Ebenso wie die Beschuldigung, dass er den Tempel verunreinigt habe, auf die allgemeine Beschuldigung, dass er gegen das Gesetz und den Tempel lehre, zurückgeführt werden kann, möchte nun auch die andere Beschuldigung, dass er Heiden in den Tempel geführt habe, sich ebenfalls auf jene allgemeine Beschuldigung zurückführen lassen. Indem Paulus den Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut aufhob, schrieb er damit den Heiden dasselbe Anrecht auf das messianische Heil zu, wie den Juden. Damit hob er aber das eigentliche Vorrecht auf, welches die Juden in dieser Beziehung zu haben meinten. Und wie die Juden in dieser gänzlichen Verleugnung der jüdischen Vorrechte nur einen Abfall zum Heidenthum erkennen konnten, so konnten sie in dieser Lehre des Paulus auch nur „einen gewaltsamen Versuch von Heiden[2]) sehen, sich in die jüdische Gemeinde einzudrängen" (Zeller A. G. S. 171 in Bezug auf Simon Magus). Nun hatte sich aber Paulus für diese seine Lehre einmal der Formeln bedient,

---

1) Endlich wird im 2 Thess.-Brief C. 2, 4 der Antichrist beschrieben als *ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι*; der Antichrist sollte sich also bei seinem Erscheinen in den Tempel setzen. Wandte man nun diese Vorstellung auf die Wirksamkeit des Paulus an, so konnte man von hier aus seine Heidenmission so auffassen, als habe er Heiden in den Tempel geführt, *Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερόν* (Act. 21, 28).

2) „Einen Versuch von Heiden", da ja Paulus in der Person des Magiers Simon zum Heiden geworden war. Wurde aber Paulus selbst noch als ein Jude betrachtet, wie hier Act. 21, 29, so war dies ein Versuch von ihm, Heiden in die jüdische Gemeinde einzuführen.

dass es vor Gott keine προσωποληψία gebe, dass den Heiden ebenso gut die προσαγωγή zu Gott offen stände, als den Juden. So schreibt Paulus z. B. an die Römer C. 5, 1. 2: δικαιωθέντες . . . εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ . . . Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν εἰς τὴν χάριν κ. τ. λ., und ganz ähnlich heisst es im Eph.-Brief ebenfalls mit Beziehung auf Christum C. 2, 18: δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι πρὸς τὸν πατέρα und C. 3, 12: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει. Damit ist aber dem Sinne nach nichts anderes gemeint, als wenn der Verfasser des Hebr.-Briefs schreibt C. 4, 16: προσερχώμεθα μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, und wenn Paulus in seiner Predigt sich häufig solcher Formeln bediente, wie hier in seinen Briefen, so konnte dieses von Seiten der Juden sehr leicht dahin gedeutet werden, dass er den Heiden Zutritt zu dem Theil des Tempels gestattet habe, zu welchem den ἀλλοφύλοις (Jos. de bell. Jnd. 5, 5, 2) der Zugang verboten war. Zweitens hat Paulus 1 Cor. 3, 16 an Heiden geschrieben: οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; damit hat er nun selbst allerdings nichts anderes gemeint, als wenn er C. 6, 19 schreibt: οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν; d. h. er hat hier den Ausdruck ναός metaphorisch gebraucht für die Kirche als das corpus mysticum Christi. Aber indem er die Bezeichnung ναός von seiner heidenchristlichen Gemeinde gebrauchte, konnten die Juden einerseits in dieser metaphorischen Bezeichnung nur eine Auflösung ihres Begriffs von ναός, also eine καθαίρεσις und Entheiligung des wirklichen Tempels sehen, und andererseits, indem Paulus die Bezeichnung ναός auf Heiden anwandte und ausdehnte, konnte dieses von entgegengesetztem Gesichtspunct aus leicht zu der Vorstellung Anlass geben, dass er Heiden in den ναός aufgenommen habe.[1])

---

1) Ganz ebenso vermuthet Overbeck in der von ihm besorgten 4. A. des exeget. Handbuchs von de Wette zur A. G. Leipzig 1870.

Es wird also die Beschuldigung, dass er Ἕλληνας in den Tempel geführt habe, nicht deswegen gegen Paulus erhoben worden sein, weil er den Trophimus, wie man meinte, mit in den Tempel genommen hätte, sondern es ist mit dieser Beschuldigung ursprünglich nichts anderes gemeint gewesen, als dass er Heiden ebenso das messianische Heil vindicirte, wie den Juden. Darum kommt auch Paulus in seinen Vertheidigungsreden niemals auf den speciellen Anlass zu sprechen, aus welchem er nach Act. 21, 29 gefangen genommen sein soll, sondern vertheidigt sich hier immer nur deswegen, dass er mit der Messias-Verkündigung an die Heiden gegangen sei, d. h. eben: Heiden zum messianischen Heil zugelassen habe. So sowohl C. 22 (vgl. V. 21) als auch C. 26. Ist diese unsere Erklärung richtig, so erklärt es sich nun auch, warum Lukas den Apostel in seinen Vertheidigungsreden niemals auf jenes specielle crimen Bezug nehmen lässt. Wenn Paulus wirklich deswegen gefangen genommen wäre, weil er Trophimus in den Tempel geführt habe, so wäre für Paulus nichts leichter und auch nichts nöthiger und wichtiger gewesen, als dieses Missverständniss aufzuklären; denn nichts hätte mehr zu seiner Rechtfertigung dienen können, als eben dies. Für die Leser der Acta aber genügte es, dass gleich bei der Gefangennahme des Apostels von Lukas erklärt worden war, die Juden, die Paulus gefangen nahmen, hätten gemeint, dass er Trophimus, den sie in Jerusalem bei ihm gesehen hatten, mit in den Tempel genommen habe; es sei aber Trophimus wohl in Jerusalem bei ihm gesehen worden, er sei aber nicht von ihm in den Tempel geführt worden; Paulus sei also nur aus

z. d. St. „dass sich in der Beschuldigung, den Trophimus in den dem Heiden verschlossenen Theil des Tempels geführt zu haben, die Anklage der Juden verbirgt, den Heiden die Messias-Gemeinde geöffnet zu haben.“ Und zu Act. 21, 17—26, 32 im Allgemeinen bemerkt er unter 5 (S. 368), dass bei der Anklage der Punct, gegen welchen sich Paulus wirklich vertheidige (der Heidenapostolat C. 22, 3 sqq.), nirgends in Frage stehe, „wenn er nicht C. 21, 29 in verdeckter Form auftrete.“

Missverständniss von den Juden gefangen genommen worden. Durch diese Bemerkung waren die Leser von vorn herein über die gänzliche Grundlosigkeit der Gefangennahme des Paulus vergewissert, und es bedurfte für sie keiner weiteren Besprechung dieses Punctes. Da nun also diese Veranlassung der Gefangennahme nur hier angegeben, später aber nicht weiter erwähnt wird, so ist anzunehmen, dass die Erklärung, die hier von der Gefangennahme des Paulus gegeben wird, von dem Verfasser der Acta eben nur für seine Leser berechnet ist. Indem er die Beschuldigung, dass Paulus Ἕλληνας in den Tempel geführt habe, dahin deutet, dass er Trophimus mit in den Tempel genommen habe, und indem er diese Beschuldigung dahin berichtigt, dass Trophimus nur in Jerusalem bei Paulus gesehen worden sei, wollte er die ganze Gefangennehmung des Paulus durch die Juden auf ein blosses Missverständniss zurückführen. Ist nun aber diese Bemerkung hier nur in dieser Tendenz beigebracht, so unterliegt sie dem Verdacht, dem jede tendenziöse Bemerkung unterworfen ist. Und da nun die Erklärung, die hier von der Gefangennahme gegeben wird, in dem weiteren Verlauf keine Bestätigung findet, und die Bemerkung, die hier zu dieser Erklärung beigebracht wird, mit der Angabe 2 Tim. 4, 20 in Widerspruch steht, so wird mit der Erklärung von der Gefangennahme des Paulus auch die Bemerkung, dass Trophimus damals in Jerusalem bei dem Apostel gesehen worden sei, nicht nach der historischen Wirklichkeit gemacht, sondern nur in dieser Tendenz von dem Verfasser fingirt worden sein.

3. Paulus ist also nicht insofern beschuldigt worden Heiden in den Tempel geführt zu haben, als er den Heiden Trophimus in denselben mitgenommen haben sollte, sondern nur insofern, als er das messianische Heil an die Heiden gebracht hatte. Ist nun aber mit dieser Beschuldigung nichts anderes gemeint, so ist aus jener allgemeinen Beschuldigung eine ganz specielle Anklage geworden, und es entsteht hier nun für uns die Frage, wie es gekommen ist, dass jene allgemeine Beschuldigung in diese specielle figürliche Formel eingekleidet wurde.

Dass Paulus von den Juden beschuldigt worden ist den Tempel verunreinigt zu haben, indem sie seine Lehre gegen den Tempel und das Gesetz gerichtet fanden, lässt sich sehr wohl begreifen; aber dass aus dieser allgemeinen Beschuldigung jene individuelle Anklage entstanden ist, Ἕλληνας in den Tempel geführt zu haben, das kann nur aus einer besonderen Veranlassung erklärt werden. Und wenn nun diese Beschuldigung nicht deswegen gegen ihn erhoben ist, weil er Trophimus mit in den Tempel genommen haben sollte, so frägt es sich, ob hier nicht ein anderes Factum zu Grunde liegt.[1])

Wenn Trophimus auf der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem in Milet zurückgeblieben ist, so hat ihn Paulus damals nicht mit nach Jerusalem genommen. Wohl aber hatte er früher einmal einen Unbeschnittenen nach Jerusalem geführt. Als nämlich Paulus 14 Jahre nach seiner Bekehrung, bevor er seine heidenchristliche Wirksamkeit im Grossen begann, nach Jerusalem reiste, nahm er, wie er selbst erzählt (Gal. 2, 1), den Titus mit, und liess es nicht zu, dass dieser beschnitten wurde. Nun war es allerdings nicht verboten, Heiden nach Jerusalem zu führen; man konnte es also dem Paulus nicht verdenken, dass er Titus nach Jerusalem mitgebracht hatte, und am allerwenigsten konnte man darin eine Verunreinigung des Heiligthums sehen. Allein man weiss wohl, wie es geht, wenn Leidenschaften rege sind, wie leicht alsdann an sich ganz unbedenkliche Handlungen sich in einem gehässigen Lichte darstellen und darstellen lassen. Ueberdiess aber wurde es von den גֵּרִים אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ gefordert, dass sie nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes leben sollten.[2]) Nun wird

---

1) So vermuthet auch Overbeck, dass bei der allegorischen Form, die der Verfasser hier der Anklage gegeben habe, derselbe „eine schon vorhandene Sage oder sonstige Anhaltspuncte in der Tradition" benutzt habe.

2) Darum werden auch wohl die Juden den Druck der Römerherrschaft so schwer empfunden haben, weil die römische Besatzung, die sie in dem heiligen Lande dulden mussten, nicht nach den Gesetzen lebte, welche für das heilige Land gegeben waren. Als sie bei einem Gemetzel alle römischen Soldaten tödteten, schonten sie

aber wohl Titus während seines Aufenthaltes in Jerusalem ebensowenig ein Proselyt des Thors, wie der Gerechtigkeit, geworden sein, und wenn auch Paulus selbst in Jerusalem den Juden ein Jude wurde (1 Cor. 9, 20), so wird er es doch nicht dem Titus zugemuthet haben, hier jüdisch zu leben (Gal. 2, 14: *ἰουδαΐζειν*). Liess aber Paulus seinen Gefährten in Jerusalem heidnisch leben, so hat er damit bei den Judenchristen den grössten Anstoss erregt. Endlich war es im Jesaias[1]) verheissen, dass zur messianischen Zeit kein Unbeschnit-

---

nur den Metilius, der ihnen versprach jüdisch zu werden (*ἰουδαΐζειν* Jos. de bell. Jud. 2, 17, 10). Und vor Beginn des Krieges hatten sie immerwährend Händel mit den Soldaten aus diesem Grunde, und als sie der römischen Besatzung nichts anhaben konnten, fingen sie mit den griechischen Syrern in Cäsarea Händel an. Um die Zeit nämlich, als Felix abging und Festus kam, also gerade damals, als Paulus in Cäsarea gefangen sass, stritten sich die Juden und Hellenen daselbst über die Frage, ob Cäsarea eine jüdische oder hellenische Stadt sei (Jos. de bell. Ind. 2, 13, 7). Die Juden forderten also, dass in Cäsarea die jüdischen *ἔθη* gelten sollten, wie im übrigen jüdischen Lande. Und als sie mit ihrer Forderung bei Nero nicht durchdrangen, erregten sie bei der nächsten Gelegenheit Tumult. Josephus nämlich erzählt 2, 14, 5, dass ein Einwohner von Cäsarea nahe bei der Synagoge *ἐπέθυεν ὄρνεις. τοῦτο τοὺς Ἰουδαίους ἀνηκέστως παρώξυνεν, ὡς ὑβρισμένων μὲν αὐτοῖς τῶν νόμων, μεμιαμμένου δὲ τοῦ χωρίου* (vgl. Jos. de b. J. 2, 9, 2: *ὡς πεπατημένων αὐτοῖς τῶν νόμων*). Daraus, sagt Josephus, sei der jüdische Krieg entstanden.

1) Jes. 52, 1. יְרוּשָׁלַםִ עִיר הַקֹּדֶשׁ כִּי לֹא יוֹסִיף יָבֹא־בָךְ עוֹד עָרֵל וְטָמֵא LXX: *Ἱερουσαλήμ, πόλις ἡ ἁγία, οὐκέτι προστεθήσεται διελθεῖν διὰ σοῦ ἀπερίτμητος καὶ ἀκάθαρτος.* Wesentlich gemildert erscheint dies in der Apokalypse C. 21, 27, wo es vom neuen Jerusalem heisst: *οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος.* Aber der Apokalyptiker erkennt auch das Heidenchristenthum an. Wie er C. 14, 6 das ewige Evangelium *ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν* verkündigt werden lässt, so lässt er auch nach den Myriaden gläubiger Juden (C. 7, 3—8. C. 14, 1—3) noch eine unzählbare Menge *ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν* vor dem Throne Gottes stehen (C. 7, 9); denn *ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου· διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ . . . . ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ.* Indem aber der Apokalyptiker den Heidenchristen den Zutritt zu Gott zugestand, konnte

tener durch Jerusalem's Thore gehen solle. Was sollte man nun von einem Apostel denken, der damals, als er Anspruch auf apostolische Dignität und Auctorität erhob, ohne alle Veranlassung gleichsam zur Demonstration[1]) einen Unbeschnittenen nach Jerusalem brachte? Weit entfernt, ihn als einen Verkündiger des wahren Evangeliums (Hom. 2, 17) anzuerkennen, konnte man in einem solchen, der so sehr gegen die messianischen Erwartungen verstiess, nur die antichristliche Richtung vertreten sehen. Wenigstens wird mit aus diesem Anlass jener fanatische Hass entstanden sein, von welchem wir in der Folgezeit die Judaisten gegen Paulus beseelt finden, und es lässt sich von hieraus leicht einsehen, wie daraus, dass Paulus einen עָרֵל וְטָמֵא nach Jerusalem mitgenommen hatte, die Beschuldigung entstehen konnte, er habe den heiligen Ort verunreinigt, indem er einen Unbeschnittenen dahin geführt habe.

Dass man dieses nicht gleichgültig aufnahm, sieht man aus Gal. 2, 3. Denn wenn es hier heisst: *οὐδὲ Τίτος . . . Ἕλλην ὢν ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*, so ist damit nicht gemeint, dass man keinen Zwang auf Titus auszuüben versucht habe, sondern vielmehr, dass Titus sich nicht habe zwingen lassen, dem Zwange nicht nachgegeben habe, vgl. V. 5: *οὐδὲ εἴξαμεν.*[2])

---

er damit auch Unbeschnittene nicht mehr vom neuen Jerusalem ausschliessen. Der Apokalyptiker steht hier auf demselben Standpunct, wie die Säulenapostel Gal. 2, 7—9. Mit dem *εὐαγγέλιον αἰώνιον* Ap. 14, 6 kann er wesentlich nichts anderes gemeint haben als das *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*, und wie er C. 2, 9. 3, 9 nur in den messiasgläubigen Juden die wahren Juden sieht, so betrachtet er auch die Heidenchristen als wirkliche Christen.

1) Nur als eine Demonstration konnten es die Judaisten auffassen, dass Paulus den Titus mit nach Jerusalem gebracht hatte, und weil sie dies nur so auffassen konnten, mussten sie sich dadurch noch um so mehr beleidigt fühlen.

2) Mit Meyer kann das *οὐδὲ Τίτος ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* nur dahin verstanden werden, dass Titus sich nicht habe zwingen lassen. Ergänzt man nun weiter mit Meyer das folgende *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους: οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*, so hat Titus sich allerdings wegen der *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* nicht zwingen lassen, es müssen aber darnach ausser diesen *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* auch noch andere

Liess Titus sich aber nicht zwingen, so hat man ihn allerdings zu zwingen versucht. Man hat also an Paulus das Ansinnen gestellt, seinen Gefährten beschneiden zu lassen, und als Paulus diesem Ansinnen nicht willfahren wollte, wird man in ihm nur einen solchen gesehen haben, der mit den ἀκαθάρτοις (Jes. 52, 1. LXX) und ἁμαρτωλοῖς (Gal. 2, 15) gemeinsame Sache mache. Nun konnte man aber Titus nur als einen Repräsentanten des paulinischen Heidenchristenthums ansehen,

---

ihn zu zwingen versucht haben. Wenn man aber mit Grotius hier ein Anakoluth annimmt und zu dem διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους aus dem Relativsatz V. 5 οὐκ εἴξαμεν heraufnimmt, so hat Paulus zuletzt zwar nur die παρείσακτοι ψευδάδελφοι als diejenigen bezeichnet, denen er nicht nachgegeben habe; aber zuerst hat er doch auch noch andere im Sinne gehabt, denen er eben wegen der παρείσακτοι ψευδάδελφοι nicht nachgab. Es müssen also auch nach dieser Erklärung ausser den παρείσακτοι ψευδάδελφοι auch noch andere an Titus die Forderung gestellt haben, sich beschneiden zu lassen. Dies können aber nur die Apostel selbst gewesen sein; denn der Grund, den Meyer dagegen anführt, dass von den Aposteln erst später, V. 6, die Rede sei, ist doch gar zu schwach. Exegetisch also muss angenommen werden, dass auch die Urapostel auf die Beschneidung des Titus gedrungen haben; aber auch sachlich kann dies sehr wohl angenommen werden. Einmal nämlich werden sie die Beschneidung des Titus nicht als nothwendig gefordert haben, wie die als παρείσακτοι ψευδάδελφοι von Paulus bezeichneten Judaisten Act. 15, 1. 5, sondern dieselbe mehr nur als wünschenswerth und ihnen angenehm bezeichnet und anempfohlen haben. Zweitens aber können gerade sie sehr wohl diese Zumuthung an Paulus gestellt haben, da sie auf ihrem vermittelnden Standpunct am allerwenigsten einzusehen im Stande waren, dass es sich hier um eine principielle Frage handle. Es lässt sich daher auch nur annehmen, dass sie von ihrer Forderung abstanden, sobald sie von Paulus eines Anderen belehrt worden, und ebenso, wie sie das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας zugestanden, auch den unbeschnittenen Titus in ihre Gemeinschaft zuliessen. Und wenn Paulus Gal. 2, 4. 5 die V. 4 angefangene Rede nicht nur mitten im Satze abbricht, sondern auch V. 5 dem Sinne nach umändert, so mag dies wohl eben deswegen geschehen sein, weil es eigentlich nur die παρείσακτοι ψευδάδελφοι waren, denen er nicht nachgab, dagegen aber nicht sowohl Paulus den Uraposteln nicht nachgab, als vielmehr die Urapostel dem Paulus nachgaben.

und wie man sich von der heidnischen Lebensweise des Titus nur mit Abscheu abwenden konnte, so wird man von hier aus die heidenchristliche Wirksamkeit des Paulus nur so gedeutet haben, dass er das Heilige vor die Hunde werfe. Musste man aber schon darüber unwillig sein, dass Paulus den Titus mit nach Jerusalem brachte, so wird man noch um so unwilliger geworden sein, als Paulus sich der Forderung widersetzte, denselben beschneiden zu lassen. Und wenn man schon unzufrieden darüber war, dass man bei Paulus mit der Forderung, seine Christen in der Heidenwelt beschneiden zu lassen, nicht hatte durchdringen können, so wird man erst recht erbosst darüber geworden sein, dass man nicht einmal in Jerusalem selbst die Beschneidung des Titus hatte erzwingen können. Alles dies war freilich mit Bewilligung der Säulenapostel (Gal. 2. 9) geschehen; aber es war doch allein auf Anlass und Antrieb des Paulus geschehen. In der Begleitung des Paulus war der unbeschnittene Titus nach Jerusalem gekommen, mit Gutheissen des Paulus hatte er hier heidnisch gelebt, durch den Widerstand des Paulus war die Beschneidung desselben verhindert, auf Antrieb des Paulus die Akrobystie der Heidenchristen zugestanden worden. War aber alles dieses durch Paulus geschehen, so wird man auch dieses alles dem Paulus zur Last gelegt haben, und wenn Paulus seine Gegner als *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* (Gal. 2, 4) schalt, so werden es diese nicht unterlassen haben, ihm mit gleicher Münze zurückzuzahlen. Die Säulenapostel hatten freilich die Beschneidung den Heidenchristen erlassen, und indem sie darnach den Titus als einen christlichen Mitbruder anerkennen mussten, werden sie ihn auch zu ihrer Gemeinschaft zugelassen haben. Die Judaisten aber konnten in ihm nur einen Heiden, einen *παρείσακτος ψευδάδελφος* sehen, und wenn sie ihn auf Anstiften des Paulus von ihren „Säulenaposteln“ brüderlich aufgenommen sahen, so konnten sie dies nur so deuten, dass Paulus einen Heiden in die Gemeinde der „Heiligen“[1]), in die heilige Ge-

1) Als *ἅγιοι* werden speciell die Christen von Jerusalem bezeichnet z. B. Rom. 15, 25. 26. 31. 1 Cor, 16, 1. 2 Cor. 8, 4. 9, 1.

meinde eingedrängt habe, παρεισήγαγεν (vgl. Gal. 2, 4), εἰσήγαγεν (vgl. Act. 21, 28. 29.).

Von diesem Vorfall an wird also so recht eigentlich der Hass datiren, den die Judaisten in Jerusalem gegen Paulus hegten, und es lässt sich sehr wohl annehmen, dass das Andenken daran noch lange bei ihnen nachgewirkt hat. Freilich kann der Hass der Judenchristen gegen Paulus erst damals so recht gesteigert worden sein, als Paulus in der Folgezeit seine grossartige Wirksamkeit in der Heidenwelt entfaltete. Aber den Judenchristen zu Jerusalem war er nur durch die Scene mit Titus persönlich bekannt geworden, und so oft durch Nachrichten aus der Diaspora bei ihnen der Hass gegen ihn neue Nahrung bekam, so oft wird auch die Erinnerung an jenes Ereigniss von Neuem wieder bei ihnen aufgefrischt sein. Und damals, als Paulus das nächste Mal[1]) wieder nach Jerusalem kam (Act. 21, 15 sqq.), da lag allerdings vieles andere vor, was in den Augen der Judaisten für Paulus noch viel gravirender war, als jenes Benehmen in Bezug auf Titus; damals hatten sie gehört, dass er die Judenchristen[2]) überrede sich nicht mehr an die mosaischen ἔθη zu kehren und ihre Kinder unbeschnitten zu lassen (Act. 21, 21). Aber je mehr durch dergleichen Nachrichten ihr Hass gegen ihn gesteigert wurde, in einem um so gehässigeren Lichte musste ihnen sein Benehmen in der Sache mit Titus erscheinen, und es ist kein Wunder, weder, dass der Hass der jerusalemischen Judaisten

1) Nach dem Apostelconvent Act. 15 wird Paulus nicht wieder nach Jerusalem gekommen sein. Es ist zwar anzunehmen, dass Act. 18, 22 eine Reise des Paulus nach Jerusalem berichtet werden soll; aber es ist nicht anzunehmen, dass damals eine Reise von Paulus nach Jerusalem gemacht worden ist.

2) Die Judenchristen werden hier noch als Ἰουδαῖοι bezeichnet, nicht wie Ap. 2, 9. 3, 9, sondern in dem Sinne der Judaisten, denen der Begriff „Judenchristen und Heidenchristen“ unbekannt war. Die gläubigen Juden waren ihnen noch Juden, und die gläubigen Heiden noch Heiden. Ein Drittes ausser Heidenthum und Judenthum, ein Christenthum (Act. 11, 26), kannten sie nicht. Dies hat erst Paulus auf dem Apostelconvent den Uraposteln begreiflich gemacht.

gegen Paulus, der sich schon von seiner früheren Anwesenheit herschrieb, erst jetzt zum Ausbruch kam, noch auch, dass sie gegen Paulus unter anderen auch die Anklage erhoben, er habe den heiligen Ort verunreinigt, indem er einen Heiden in die heilige Gemeinde eingeführt habe.

Nun kann es aber dem Paulus nur von Judenchristen vorgeworfen sein, dass er den unbeschnittenen Titus mit nach Jerusalem genommen habe, und wenn dieses mit der Anklage Act. 21, 28: *Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερόν* gemeint ist, so müssen darnach bei der Verhaftung des Paulus die Judenchristen mit den Juden in Jerusalem gemeinsame Sache gemacht haben. Es lässt sich dies aber auch sehr wohl annehmen. Einmal nämlich wird Paulus Act. 21, 20. 21 von Jakobus deswegen gewarnt, weil die Gläubigen unter den Juden, alle *ζηλωταὶ τοῦ νόμου*, gehört hätten, dass er *ἀποστασίαν* lehre *ἀπὸ Μωυσέως*, und Act. 21, 28 wird er bei seiner Gefangennahme gerade dessen beschuldigt, dass er *κατὰ τοῦ νόμου* lehre. Da nun mit dem *ἀποστασίαν διδάσκειν ἀπὸ Μωυσέως* nur dasselbe gemeint sein kann, wie mit dem *κατὰ τοῦ νόμου διδάσκειν*, so ist es unverkennbar, „dass uns in der Stimmung der Gesetzeseiferer gegen den Apostel derselbe Hass geschildert werden soll, welcher bald darauf auf eine so gefahrdrohende Weise, zum Ausbruch kam“ (Baur, Paul. 2. A. I. S. 299). Wenn aber den Judenchristen hier derselbe Hass gegen Paulus beigelegt wird, aus welchem nachher seine Gefangennahme veranlasst wurde, so mag damit wohl von dem Verfasser in versteckter Weise angedeutet werden sollen, dass eben sie es gewesen sind, durch welche die Gefangennehmung des Apostels verursacht worden ist. Zweitens können nach dem Bericht der Acta C. 21, 20 die Judenchristen in Jerusalem nicht so scharf von den Juden, und nach dem Bericht des Hegesipp bei Eus. h. e. 2, 23 die Juden daselbst nicht so scharf von den Judenchristen geschieden gewesen sein. Es muss zwischen dem jüdischen Volk und der christlichen Gemeinde in Jerusalem eine Fusion stattgefunden haben, und es kann zwischen beiden „kein so grosser Unterschied gewesen sein“ (Baur,

Paul. 2. A. I. S. 230). Wenn nun aber die Juden den Jakobus ebenso wie die Judenchristen als δίκαιος verehrten (Eus. h. e. 2, 23, 10), so werden auch die Judenchristen den Paulus ebenso wie die Juden als Apostaten gehasst haben, und es ist nichts wahrscheinlicher, als dass bei der Verhaftung dieses ἐχθρὸς ἄνθρωπος (Hom. ep. Petr. ad Jac. C. 2) die Judenchristen zu Jerusalem mit den Juden gemeinsame Sache gemacht haben. Drittens soll einerseits nach Act. 21, 27. 24, 18 der Auflauf, bei welchem Paulus gefangen genommen wurde, zwar nur von einigen ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι veranlasst sein, und andererseits scheinen unter den πεπιστευκότες ἐν τοῖς Ἰουδαίοις Act. 21, 20, vor welchen Paulus gewarnt wird, zwar alle Judenchristen verstanden werden zu müssen. Allein, dass Lukas Paulus von asiatischen Juden gefangen genommen werden lässt, erklärt sich aus seinem unhistorischen Pragmatismus, wie wir nachher noch näher sehen werden, und wenn auch mit den πεπιστευκότες ἐν τοῖς Ἰουδαίοις alle gläubigen Juden bezeichnet sein sollten, so können mit den μυριάδες, ἃς θεωρεῖς scil. praesentes, doch nur die damals in Jerusalem anwesenden Judenchristen gemeint sein, also besonders die Jerusalemiten selbst und die Palästinenser. Diese also sind es gewesen, von welchen hier ausgesagt wird, dass sie alle ζηλωταὶ τοῦ νόμου wären. Und wenn nun dieser Zelotismus nur als die nationale Färbung betrachtet werden kann, durch welche sich die Judenchristen zu Jerusalem von allen anderen Juden- und Heiden-Christen unterschieden, was kann man alsdann von apologetischer Seite noch für ein Bedenken haben, zuzugestehen, dass dieser Zelotismus die Veranlassung geworden ist, aus welcher Paulus bei seiner Anwesenheit zu Jerusalem gefangen genommen wurde?[1])

---

1) Nehmen wir an, dass die Gefangennahme des Paulus durch den Gesetzeseifer der jerusalemischen Christen veranlasst worden ist: so erklärt sich nun auch die an sich so auffallende Darstellung der Acta aus der Tendenz des Verfassers, die jerusalemischen Christen von jedem Vorwurf in dieser Beziehung rein zu waschen. Einmal nämlich wird es historisch nur sein, dass Paulus von den jerusalemi-

4. Die Sache verhält sich also so: In Wirklichkeit ist es Paulus nur vorgeworfen worden, er habe den heiligen Ort verunreinigt, indem er den unbeschnittenen Titus nach Jerusalem mitgebracht habe. Daraus ist bei Lukas die Erzählung geworden, dass Paulus der Verunreinigung des Tempels beschuldigt worden sei, weil man glaubte, er habe den unbeschnittenen Trophimus mit in den Tempel genommen. Aus dem heiligen Ort ist hier der Tempel geworden, und statt Titus: Trophimus gesetzt.

Zur Erklärung dieser Umbildung kommen hier zuvörderst

---

schen Judenchristen gefangen genommen worden ist; aber, sagt Lukas nicht von den Judenchristen zu Jerusalem ist Paulus gefangen genommen worden, sondern von einigen Juden aus Asien. Vgl. Act. 24, 18. Zweitens wird damals, als die Apostelgeschichte geschrieben wurde, in der Tradition noch die Thatsache festgestanden haben, dass derjenige Gesetzeseifer, von welchem die jerusalemischen Judenchristen nach Sulp. Sev. h. s. 2, 31 bis auf die Zeit von Hadrian beseelt gewesen sind, die Veranlassung zur Gefangennahme des Paulus geworden war, und es wird ihnen damals in der übrigen Christenheit namentlich in den Kreisen, in welchen die Apostelgeschichte geschrieben ist, gerade aus diesem Gesetzeseifer ein besonderer Vorwurf gemacht worden sein. Gegen diesen Vorwurf wendet sich nun der Verfasser der Acta C. 21, 20. Von diesem Gesetzeseifer, sagt er hier, sind sie allerdings beseelt gewesen; aber von diesem Gesetzeseifer waren nicht nur die jerusalemischen Christen beseelt, sondern alle Myriaden der Gläubigen unter den Juden, von diesem Gesetzeseifer waren auch die Apostel beseelt, und nicht nur diese, sondern auch Paulus selbst. Vgl. Act. 18, 18: εἶχεν γὰρ εὐχήν bei der früheren (fingirten) Reise nach Jerusalem (Act. 18, 22) und Act. 21, 26. 24, 18 bei dieser Anwesenheit daselbst. Aus diesem Grunde geht Lukas hier, C. 21, 20, von den jerusalemischen Judenchristen, von welchen hier doch eigentlich nur die Rede sein konnte, auf alle Judenchristen über, und indem er dasjenige, was nur von der species galt, den Eifer für das jüdische Gesetz, auf das genus ausdehnt, legt er allen Judenchristen dasjenige bei, was eigentlich nur die differentia specifica der gläubigen Palästinenser war. Auf diese Weise erklärt sich die ganze Darstellung der Acta hier aus der Tendenz des Verfassers, und weit entfernt, dass die Tendenzkritik sich hier in ihre eigenen Fäden verwirrt habe, wie Baumgarten meint, weiss nur sie die Widersprüche zu lösen, in welche hier der Verfasser durch seine Darstellung gerathen ist.

folgende drei Puncte in Betracht. 1) Deswegen, weil Paulus als Verkündiger des messianischen Heils einen Unbeschnittenen mit nach Jerusalem gebracht hatte, wohin zur messianischen Zeit kein Unbeschnittener kommen sollte, wurde ihm vorgeworfen, er habe den heiligen Ort verunreinigt, indem er Unbeschnittene in die heilige Stadt geführt habe. 2) Da die Judaisten die von Paulus geforderte und durchgesetzte Aufnahme des Titus in die Urgemeinde nur dahin deuten konnten, dass er einen Heiden in dieselbe eingedrängt habe, so entstand aus dieser Thatsache die Beschuldigung, er habe den heiligen Ort verunreinigt, indem er unreine Heiden in die heilige Gemeinde eingeführt habe. 3) Wie wir gesehen haben, konnte die Thatsache, dass Paulus das messianische Heil an die Heiden brachte, von jüdischer und judaistischer Seite schon an sich so aufgefasst werden, als habe er Heiden in den *ναός*, in die Messias-Kirche eingeführt. Konnten nun die Juden und Judaisten die Heidenmission des Paulus schon an sich so auffassen, so konnten es die jerusalemischen um so mehr, indem sie dieselbe mit der Thatsache in Verbindung brachten, dass Paulus den Heiden Titus in die Urgemeinde eingeführt hatte. Ferner konnten es sich die Judaisten nicht denken, dass Heiden an dem messianischen Heil Antheil bekommen könnten, und wie sie die Mittheilung des messianischen Geistes, des *ἅγιον πνεῦμα*, an Heiden auf Magie zurückführten, so werden sie auch in der Aufnahme von Heiden in die messianische Gemeinde nur eine Verunreinigung derselben gesehen haben. Schon an sich also konnte man die heidenchristliche Wirksamkeit des Paulus nur dahin deuten, dass er durch die Zulassung der Heiden zum messianischen Heil die messianische Gemeinde verunreinigt habe. Nun waren aber die Judenchristen zu Jerusalem mit dem Heidenchristenthum nur in der Person des Titus bekannt geworden. Wie Paulus das messianische Heil an die Heiden gebracht hatte, so hatte er auch den Heiden Titus in die messianische Gemeinde geführt. Galt ihnen nun Titus als Repräsentant des Heidenchristenthums, so konnten sie die Beschuldigung, die sie von hier aus dem Paulus machten, dahin formuliren, er habe

das Heiligthum verunreinigt, indem er Heiden in die Messiaskirche eingeführt habe.

Man hat also Paulus beschuldigt, er habe den heiligen Ort verunreinigt, indem er Heiden in die heilige Stadt mitgebracht und in die heilige Gemeinde eingeführt habe. Man hat hier also ursprünglich, als man diese Beschuldigung gegen Paulus erhob, mit dem „heiligen Ort“ nur die heilige Stadt und die heilige Gemeinde gemeint. Wenn es nun aber Act. 21, 28 heisst, man habe Paulus beschuldigt, dass er *τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον* verunreinigt habe, indem er Heiden in das *ἱερόν* geführt habe, so kann man damit nur gemeint haben, dass Paulus denjenigen Ort verunreinigt habe, in welchen er Heiden eingeführt hatte, also das *ἱερόν*. An unserer Stelle also kann der „heilige Ort“ nur vom Tempel verstanden werden. Daraus entsteht nun allerdings eine gewisse Incongruenz für unsere Erklärung. Allein es lässt sich doch leicht einsehen, wie man von der heiligen Stadt und der heiligen Gemeinde auf den Tempel gekommen ist. Daraus, dass Paulus einen Heiden in die heilige Stadt und in die heilige Gemeinde eingeführt hatte, war die Beschuldigung entstanden, er habe das „Heiligthum“ verunreinigt, indem er Heiden in dasselbe geführt habe. Nun konnte man aber bei dieser Fassung das „Heiligthum“ nur von dem Tempel verstehen. Wenn man also Paulus ursprünglich wegen der Einführung des Titus in die heilige Gemeinde der Verunreinigung des Heiligthums beschuldigte, so entstand aus dieser Beschuldigung in der Sage ganz einfach die Vorstellung, Paulus sei deswegen gefangen genommen worden, weil er den Tempel verunreinigt, Heiden in den Tempel geführt habe.

In Wirklichkeit also wird Paulus bei seiner Gefangennahme von den jerusalemischen Judenchristen nur beschuldigt worden sein, dass er die heilige Stadt und die heilige Gemeinde geschändet habe, indem er den unbeschnittenen Titus in dieselbe eingeführt habe. Damals aber, als Lukas die Apostelgeschichte schrieb, wird daraus die Sage geworden sein, dass Paulus bei seiner Gefangennahme beschuldigt worden sei, er

habe den Tempel verunreinigt, indem er Heiden in denselben eingeführt habe, und diese Sage wird nun von Lukas V. 29 dahin erklärt, man habe gemeint, dass er den unbeschnittenen Trophimus mit in den Tempel genommen habe. Wie viel bei dieser Umbildung der Thatsachen der Sage zuzuschreiben ist, und wie viel davon auf Rechnung des Verfassers kommt, lässt sich natürlich nicht entscheiden. Dass Paulus deswegen gefangen genommen worden sei, weil er Heiden in den Tempel geführt haben sollte, mag der Sage angehören. Dass man aber gemeint hätte, er habe den Trophimus in den Tempel mitgenommen, ist nicht sowohl eine Formation der dichtenden Sage, als vielmehr eine tendenziöse Fiction des Verfassers.

Titus wird in den paulinischen Briefen sowohl Gal. 2, 1, 3 als auch häufig in dem 2 Cor.-Brief erwähnt. Er war von Paulus nicht nur zum Apostelconvent mit nach Jerusalem genommen, sondern wurde auch in der Collectenangelegenheit, die Paulus nach Gal. 2, 10 darauf betrieb, von ihm mehrmals nach Korinth geschickt, und wird auch wohl sonst sowohl in dieser als in anderen Angelegenheiten häufig von ihm verwendet worden sein. Nun wird aber in den Actis ebensowenig, wie der Streit über Titus, die Collectenangelegenheit erwähnt, und Titus ebensowenig, wie in Act. 15, sonst irgendwo in den Actis genannt[1]). Wie kommt es, muss man hier billig fragen,

1) Nach Wieseler's Annahme soll allerdings Act. 18, 7 Titus erwähnt sein. Hier findet sich nämlich statt der nach A. D.* recipirten Lesart Ἰούστου in B. D** Τιτίου Ἰούστου und in ℵ. E. Τίτου Ἰούστου. Indem nun Wieseler in seiner Chronol. S. 204 und seinem Commentar zum Gal.-Brief 1859 S. 573 sowie in den Stud. u. Krit. 1864 S. 434 in seiner Recension von Tischendorf's Bibliorum codex Sinaiticus die Lesart Τίτου Ἰούστου acceptirt, zieht er daraus die Folgerung, dass Titus erst auf der Act. 18, 22 erwähnten Reise mit Paulus nach Jerusalem gekommen sei, und benutzt diese alsdann weiter für seine Annahme, dass die Gal. 2 berichtete Reise des Paulus nach Jerusalem mit der Act. 18, 22 erwähnten identisch sei. Allein wenn auch die Lesart des Sinaiticus richtig sein sollte, die Reise Gal. 2 kann aus andern Gründen nicht mit der Reise Act. 18, 22, sondern nur mit der Reise Act. 15 identisch sein. Vgl. Möller zu de Wette's

dass dieser apostolische Mann, den wir uns doch als einen beständigen Gefährten des Paulus denken müssen, und der von Paulus im 2. Cor.-Brief (vgl. C. 7, 14. 8, 16) mit dem grössten Lobe genannt wird, in den Actis auch nicht einmal erwähnt wird? Etwa, weil er dem Verfasser der Acta unbekannt war? Er kann weder „dem mehrjährigen Begleiter des Paulus unbekannt gewesen sein, noch dem späteren Verfasser, der ohne Zweifel den Gal.-Brief vor sich hatte, und der ohne dieses einen so gefeierten Mann, wie Titus, von Vorfällen her kennen musste, die in dem Streite der Parteien nothwendig oft und viel zur Sprache kamen" (Zeller, Apostelgesch. S. 307 f.). Oder, weil es ihm an Gelegenheit fehlte, Titus zu erwähnen? Freilich die letzte Reise des Paulus nach Korinth, auf welche sich die Erwähnungen des Titus im 2 Cor.-Brief beziehen, hat er Act. 20, 1—3 nur ganz kurz berichtet. Hier konnte er den Titus nicht gut erwähnen; aber von Act. 15 an kann es ihm nicht an Gelegenheit gefehlt haben, ihn zu nennen, und wenn er ihn in diesem ganzen Passus nicht genannt hat, so scheint er vielmehr jeder derartigen Gelegenheit sorgfältig aus dem Wege gegangen zu sein. Es kann also nicht zufällig sein, es kann nur absichtlich sein, dass Titus niemals in den Actis genannt wird. Wenn aber der Verfasser mit Absicht den Namen des Titus verschwiegen hat, so kann er es nur aus dem Grunde gethan haben, weil dieser Name „an gehässige

---

Gal.-Brief S. 37. [Schon vor Möller meint der Herausgeber, dessen betreffende Arbeiten die jungen Kritiker jetzt unbeachtet zu lassen scheinen, die Ansicht Wieseler's widerlegt zu haben in seiner Bearbeitung des Galaterbriefs 1852, S. 150 und in dieser Zeitschrift 1860, S. 151 f. — Anm. d. Herausg.]. Ist aber der Gal. 2 erwähnte Titus schon Act. 15 in der Begleitung des Apostels Paulus gewesen, so kann der Act. 18, 7 genannte Titus Justus schon aus diesem Grunde nicht der Gal. 2 und 2 Cor. erwähnte Titus sein. Nun ist aber wahrscheinlich die Lesart des Vaticanus Τιτίου Ἰούστου richtig. Justus ist praenomen und Titius nomen gentilicium; Τίτιος Ἰοῦστος ist also der ächt römische Name Justus Titius, hier in den Actis nur in der Weise umgekehrt, wie es nach Augustus gebräuchlich wurde.

Streitigkeiten erinnerte“[1]). Nach seiner irenischen Tendenz musste dem Verfasser der Acta alles daran gelegen sein, den Streit, in welchen Paulus mit den Judaisten gerathen war, soviel als möglich in Vergessenheit zu bringen. Nun war aber nicht nur der Name des Titus in diese Streitigkeiten verwickelt, sondern es hatten sich diese Streitigkeiten gerade an seine Person angeknüpft; denn „über die Akrobystie des Titus hatte sich der Streit entsponnen“ (Zeller S. 228). Wollte nun der Verfasser jene Streitigkeiten in Vergessenheit bringen, so durfte er am allerwenigsten den Namen des Titus erwähnen. Wenn also der Name des Titus in den Actis immer verschwiegen geblieben ist, so ist dies aus demselben Grunde geschehen, aus welchem auch bei den Verhandlungen in Jerusalem der Streit unerwähnt geblieben ist, der sich um die Person des Titus drehte. — Ueberdies war Titus ein Unbeschnittener, und die Akrobystie desselben eben in Folge jenes Streites allgemein bekannt. Nun war aber ein Unbeschnittener in der Begleitung des Paulus dem Verfasser ebenso unbequem, als den Judenchristen anstössig. Schon aus diesem Grunde also durfte der Verfasser den Titus nicht nennen, um den Judenchristen keinen Anstoss dadurch zu geben, dass Paulus auf seinen Reisen von einem Unbeschnittenen begleitet gewesen war. Statt dessen erzählt er gleich nach jenem Streit über Titus (Gal. 2, 3) und dem Zwist mit Barnabas (Act. 15, 39) angelegentlichst C. 16, 1—3, dass Paulus den Timotheus als Sohn einer jüdischen Mutter und eines heidnischen Vaters beschnitten habe. Nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, ja sogar nach Baur (Paul. 2. A. I. S. 147 not.) geradezu unglaublich, „dass derselbe Paulus, welcher sich in Jerusalem mit aller Macht geweigert hatte, den Titus aus Rücksicht auf die Judenchristen beschneiden zu lassen, nicht lange nachher aus derselben Rücksicht den Timotheus soll beschnitten haben.“ Aber wenn es auch richtig sein sollte, dass Paulus sich damals zu einer sol-

1) Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte, Bern 1841. S. 112 f.

chen „Condescendenz“ (Schneckenburger S. 69. 70) verstanden hätte, so ist dies doch nur aus demselben Grunde vom Verfasser so geflissentlich hervorgehoben, aus welchem über jenen anderen Begleiter, den unbeschnittenen Titus, von ihm ein völliges Stillschweigen beobachtet wird. — Titus wird also in den Actis deshalb nicht erwähnt, weil er unbeschnitten war, und dass Paulus den Timotheus beschnitten habe, wird deshalb so hervorgehoben, weil er die Beschneidung des Titus verweigert hatte. Wenn es aber dem Verfasser ebenso bei dem Stillschweigen über den unbeschnittenen Titus, wie bei der Hervorhebung der Beschneidung des Timotheus, darum zu thun war, den Anstoss zu vermeiden, den diese Weigerung bei den Judenchristen erregt hatte, so durfte er noch viel weniger die Thatsache erwähnen, durch welche dieser Anstoss entstanden war. Aus diesem Grunde also wird Act. 15 nichts von den Streitigkeiten berichtet, in welche Paulus nach Gal. 2, 3 damals mit den jerusalemischen Christen über die Beschneidung des Titus gerathen ist. Zwar werden hier auch Streitigkeiten erwähnt, die Paulus mit der pharisäischen Partei über die Nothwendigkeit der Beschneidung zu bestehen hatte; aber indem hier alles nur um diesen allgemeinen Punct sich dreht, wird gerade der Punct umgangen, durch welchen diese Streitigkeiten für die jerusalemische Gemeinde concrete Bedeutung gewannen, der Streit über die Akrobystie des Titus, durch welchen Paulus sich damals mit den Judaisten dauernd verfeindete. Dies kann nicht zufällig sein, sondern nur aus demselben Grunde kann dieser Streit über Titus hier, Act. 15, übergangen sein, aus welchem überhaupt in den Actis die Person des Titus verschwiegen geblieben ist. Wie der Verfasser es nicht gewagt hat, den Namen des Titus zu nennen, weil Paulus sich durch den Streit über ihn mit den Judaisten überworfen hatte, so hat er es auch nicht gewagt, den Streit selbst auch nur mit Einer Silbe zu berühren, um nicht den Hass aufzufrischen, den die Judenchristen in Folge desselben auf Paulus geworfen hatten.

War aber diese Stelle zu zart, als dass sie irgend eine Berührung litt, so wird auch bei der nächsten Gelegenheit das

Uebel wieder an dieser Stelle hervorgebrochen sein. Als Paulus wieder nach Jerusalem kam, brachte er die von ihm gesammelte Collecte dorthin, um durch diese Liebesgabe der Heidenchristen die Judenchristen in Jerusalem für sich zu gewinnen (2 Cor. 8, 12—14). Aber er kam mit vielen Begleitern (Act. 20, 4), Abgeordneten seiner Gemeinden (2 Cor. 7, 13. vgl. 1 Cor. 16, 3), die wir ebenso nur als Unbeschnittene denken können, wie es Titus (Gal. 2, 3) und Trophimus (Act. 21, 29) waren. Wenn nun die Judaisten schon darüber beleidigt waren, dass Paulus bei seiner früheren Anwesenheit den Heiden Titus mitgebracht hatte, so werden sie jetzt noch um so mehr erbittert worden sein, als er zum zweiten Mal mit heidnischen Begleitern erschien. Damals war an die jerusalemischen Christen die Forderung gestellt: Wenn Ihr das Geld, das Euch von den heidenchristlichen Gemeinden gebracht wird, annehmen wollt, so sollt Ihr auch das Heidenchristenthum anerkennen und die Heidenchristen, die es an Euch überbracht haben, in Eure Gemeinschaft aufnehmen [1]). Nun werden aber

1) Die Frage, ob Jakobus und die πρεσβύτεροι Act. 21, 18 die Collecte des Paulus angenommen haben, oder nicht, kommt hier zunächst garnicht in Betracht. Wenn dieselben die Collecte nicht angenommen haben, so werden sie dieselbe wohl mit aus dem Grunde nicht angenommen haben, weil sie die Heidenchristen nicht zu ihrer Gemeinschaft zulassen wollten. Wenn sie aber Paulus so freundlich aufgenommen haben, wie Act. 21, 19. 20 erzählt wird, so werden sie auch die Collecte angenommen haben. Alsdann aber mussten sie auch mit den Heidenchristen verkehren. Wenn sie aber diese zu ihrer Gemeinschaft zugelassen haben, wie Gal. 2 den Titus, so kann es die Judaisten nur geärgert haben, dass es Paulus zum zweiten Mal gelungen war, Heiden in die heilige Gemeinde einzuführen. Und wenn sie ihn bei seiner Gefangennahme beschuldigten „Heiden“ in die Gemeinde eingeführt zu haben, so werden sie in diesem Fall mit diesen „Heiden“ eben diese Collectencommissäre gemeint haben. An unserer Stelle aber kann bei dem Ἕλληνας εἰσήγαγεν V. 28 nur an das V. 29 angegebene specielle Factum gedacht werden. Der Plural Ἕλληνες steht hier nur generisch, und wenn V. 29 Trophimus eigentlich nur für Titus gesetzt ist, so ist mit jener Beschuldigung V. 28 zunächst nur das Factum gemeint, dass Paulus den Titus in die Urgemeinde eingeführt hatte.

die eigentlichen Judaisten kein Bedenken getragen haben, Paulus mit seinem Gelde (Act. 8, 20) abzuweisen, und wie sie jenes dahin gedeutet haben, dass Paulus sich die ἀποστολὴ τῆς ἀκροβυστίας mit Geld habe erkaufen wollen (Volkmar, theol. Jahrbb. 1856, S. 279 sqq.), so werden sie in diesem nur einen neuen Versuch gesehen haben, Heiden in die heilige Gemeinde einzudrängen. Wir haben gesehen, dass die Scene mit Titus, durch welche Paulus sich mit den Judaisten verfeindet hatte, bei diesen immer noch im Andenken war, und dass diese Scene für sie die Veranlassung geworden ist, Paulus zu beschuldigen, er habe die heilige Gemeinde verunreinigt, indem er einen Unbeschnittenen in dieselbe eingeführt habe. War nun Paulus wiederum mit Unbeschnittenen nach Jerusalem gekommen, so wurde dadurch bei den Judaisten das Andenken an diese Scene wieder von Neuem aufgefrischt, und ihnen dadurch die Veranlassung gegeben, den Vorwurf, den sie dem Paulus ursprünglich in Bezug auf Titus gemacht hatten, in Beziehung auf diese zu wiederholen.

Hatte aber die Collecte zu derselben Beschuldigung Veranlassung gegeben, wie der Streit über Titus, so durfte sie von dem Verfasser der Acta ebensowenig erwähnt werden, wie dieser. Indem nun aber der Verfasser beides übergeht, musste er auch der damaligen Sachlage eine ganz andere Darstellung geben. Wie wir gesehen haben, ist Paulus damals von den Judenchristen gerade deshalb angefeindet worden, weil er Titus in Jerusalem nicht hatte beschneiden lassen und nun wiederum mit heidnischen Begleitern nach Jerusalem gekommen war, und wenn sie ihn bei seiner Gefangennahme beschuldigten Heiden in den heiligen Ort geführt zu haben, so haben sie dabei ganz besonders an diese beiden Thatsachen gedacht. Indem nun aber Lukas weder den Streit über Titus noch die Collectensendung erwähnt, so konnte er auch nicht berichten, dass ihm dieses von den Judenchrisfen zu Jerusalem damals zum Vorwurf gemacht worden sei, und da er beides eben deswegen verschweigt, weil er die Feindseligkeit verdecken wollte, welche dadurch zwischen Paulus und den jerusalemischen Judenchri-

sten entstanden war, so durfte er noch viel weniger, als dieses, die Vorwürfe und Anklagen berichten, in welchen diese Feindseligkeit der Judenchristen gegen Paulus damals zum Ausdruck gekommen war. Es durfte nicht den Anschein haben, dass Paulus durch seine Wirksamkeit den Judenchristen Anlass zu Vorwürfen gegeben habe, und dass die Judenchristen bei der Gefangennahme des Paulus Anklagen gegen ihn erhoben hätten. Die Judenchristen durften nicht dem Paulus feindselig gesinnt noch bei seiner Gefangennahme betheiligt gewesen sein. Wollte der Verfasser diese Tendenz, die er in seiner ganzen Schrift befolgt hat, auch hier befolgen, so musste er die Sachlage ganz anders darstellen, als wie sie wirklich gewesen war. Nun hatte sich aber damals, als Lukas schrieb, in der Tradition die Sage gebildet, Paulus sei bei seiner Gefangennahme beschuldigt worden, dass er Heiden in das Heiligthum geführt habe, und wenn etwas dazu dienen konnte, den wahren Sachverhalt zu verdecken, so war es diese Formation der nivellirenden Sage. Begierig greift daher der Verfasser diese Sage auf, indem er berichtet, Paulus sei deswegen gefangen genommen worden, weil man ihn beschuldigte Heiden in den Tempel geführt und dadurch den heiligen Ort verunreinigt zu haben. Also nicht von Judenchristen sei er gefangen genommen worden, sondern von Juden, nicht dadurch sei seine Gefangennahme veranlasst worden, dass er Heiden nach Jerusalem mitgebracht hatte, sondern vielmehr dadurch, dass er Heiden in den Tempel sollte eingeführt haben. So dient also diese Sage dem Verfasser dazu, einmal den wahren Sachverhalt zu verdecken, dass die Gefangennahme des Paulus mit von Judenchristen veranlasst worden ist, und zweitens, von Paulus die ihm von den Judenchristen gemachte Beschuldigung abzuwehren, dass er durch die Aufnahme von Heiden ins Christenthum die messianische Gemeinde verunreinigt habe. — Ebenso tendenziös nun, wie diese Sage von dem Verfasser V. 28 benutzt worden ist, ist dieselbe alsdann V. 29 von ihm dahin erklärt worden, dass die Juden, welche Paulus gefangen nahmen, gemeint hätten, er habe Trophimus, den sie vorher bei ihm in Jerusalem gesehen hät-

ten, mit in den Tempel genommen. Wenn der Verfasser, wie aus dem Verschweigen des Titus und aus der Nichterwähnung der Collecte zu schliessen, gewusst hat, dass dasjenige, was er V. 28 berichtet, blosse Sage sei, so muss er auch gewusst haben, dass er in demjenigen, was er V. 29 zur Erklärung hinzufügt, nichts Historisches melde. In demjenigen also, was er V. 29 beibringt, kann er nicht etwas Historisches haben berichten wollen, sondern kann dies hier nur beigebracht haben im Interesse der Sage, die er sich V. 28 angeeignet hat, und zwar zunächst zu dem Zwecke, um die Gefangennahme des Paulus für grundlos zu erklären, alsdann aber auch um der Sage einen bestimmten Anhaltspunct zu geben und dadurch die Aufmerksamkeit bei dem Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερόν (V. 28) noch mehr von dem wirklichen Sachverhalt abzulenken. Aus diesem Grunde hat er aus der Einführung des Titus in die Gemeinde eine Einführung des Trophimus in den Tempel gemacht, statt Titus: Trophimus gesetzt. Und ebenso, wie er C. 16, 1—3 für die Akrobystie des Titus einen Ersatz in der Beschneidung des Timotheus bieten zu müssen glaubt[1]), scheint er hier in der Beschuldigung, dass Paulus den Trophimus in den Tempel geführt habe, einen Ersatz für die Beschuldigung bieten zu wollen, dass er den unbeschnittenen Titus in die heilige Gemeinde eingeführt habe.

Hier ist nun auch der Ort, wo sich so recht deutlich in das Tendenzgewebe der Apostelgeschichte hineinsehen lässt. Daraus, dass Paulus den unbeschnittenen Titus zum Apostelconvent mit nach Jerusalem gebracht hatte, hatten die Judaisten in tendenziösem Parteiinteresse die Beschuldigung gemacht, dass er einen Unbeschnittenen in die heilige Gemeinde eingeführt habe. Um dies zu umgehen, lässt der Verfasser der Acta C. 16, 1—3 den Timotheus von Paulus beschnitten und C. 21, 28. 29 Paulus bei seiner Gefangennahme von den Juden beschuldigt werden Trophimus in den Tempel geführt zu haben. Die Collecte, welche Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem überbracht hatte, war damals von der judaistischen Par-

1) Vgl. **Baur**, Kirchengeschichte 1. B. 3. A. Tüb. 1863. S. 129.

tei übel aufgenommen worden und hatte zu der Beschuldigung Anlass gegeben, dass er sich die Apostelwürde für Geld habe erkaufen wollen. Um dies zu umgehen, verlegt der Verfasser der Acta die Collecte auf eine frühere Reise C. 11, 29. 30. 12, 25 und dichtet C. 8, 19. 20 dem Magier Simon das Ansinnen an, sich für Geld die apostolische Befähigung zu erkaufen. — Ebenso wie die Ueberbringung der Collecte, die erst auf der letzten Reise Pauli nach Jerusalem stattgefunden hatte, in eine frühere Reise verlegt wird, wird umgekehrt auch die Einführung eines Unbeschnittenen, die schon auf einer früheren Reise stattgefunden hatte, auf die letzte Reise verlegt, und ebenso, wie Act. 8, 19. 20 aus *Παῦλος ἀπόστολος* ein *Σίμων μάγος* geworden ist, ist Act. 21, 29 statt des unbeschnittenen Titus der unbeschnittene Trophimus gesetzt. Nicht Paulus soll es gewesen sein, der sich die Apostelwürde für Geld erkaufen wollte, sondern der Magier Simon; nicht Titus soll von Paulus nach Jerusalem geführt worden sein, sondern der harmlose Trophimus.[1])

---

1) Wenn der Versuch, der hier gemacht worden ist, sich bewähren sollte, so würde er eine gewisse Parallele bilden zu der Combination, welche Volkmar in den theol. Jahrb. Tüb. 1856 S. 279 sqq. zwischen der Geldspende des Apostels Paulus und dem Geldanerbieten des Magiers Simon durchzuführen erfolgreich versucht hat. Vgl. darüber weiter Hilgenfeld in dieser Zeitschrift 1868 S. 368, ferner Baur Kirchengesch. 1. B. 3. A. 1863 S. 93 not. und Overbeck in den Vorbemerkungen zu Act. 8, 9—25.

Weiter aber lässt sich die εἰσαγωγή des Trophimus in den Tempel mit dem παροξυσμός zwischen Paulus und Barnabas Act. 15, 39 vergleichen. Während Paulus nach den Actis nur mit Barnabas in Streit gerathen sein soll, ist er in Wirklichkeit damals auch mit Petrus in Streit gerathen. Vgl. Gal. 2, 11 sqq. Während nach den Actis Paulus sich mit Barnabas nur über den Reisegefährten Markus gestritten haben soll, hat er sich nach Gal. 2, 12 sqq. damals mit Petrus über die Tischgenossenschaft mit den Heidenchristen gestritten. Ebenso an unserer Stelle, Act. 21, 28. 29; während Paulus in Wirklichkeit von den Judenchristen beschuldigt worden ist Heiden in die messianische Gemeinde eingeführt zu haben, soll er nach dieser Stelle nur von den Juden ungerechter Weise beschuldigt worden sein Heiden

Wenn nun der Verfasser der Acta dasjenige, was er C. 21, 29 über Trophimus berichtet, nur deswegen berichtet, weil er dasjenige

---

in den Tempel geführt zu haben. Ebenso wie hier durch die Einführung des Trophimus in den Tempel die Einführung des Titus in die Gemeinde zu Jerusalem verdeckt werden soll, soll Act. 15, 37—39 durch den Streit des Paulus mit Barnabas sein Streit mit Petrus verdeckt werden. Nur ist Act. 21, 29 an Stelle des wirklichen Factums eine falsche Angabe gemacht, Act. 15, 39 aber anstatt des Wichtigeren etwas Minderbedeutendes hervorgehoben. Vgl. Schneckenburger S. 108 sqq. 112 und Baur Paul. 2. A. I. S. 147. Allein, wie sich die tendenziöse Bemerkung über Trophimus Act. 21, 29 als unrichtig erweist, so möchte auch die ebenso tendenziöse Bemerkung über Markus Act. 15, 38. 13, 13. unrichtig sein, obgleich aus Mangel an authentischen Nachrichten über Markus sich dies nicht erweisen lässt.

Das Verschweigen der jerusalemischen Scene und die Umdeutung des antiochenischen Conflicts werden von Baur und Zeller in ihrer Kritik der Acta gewöhnlich als die beiden Hauptmerkmale der Tendenz derselben zusammen hervorgehoben. So von Zeller, A. G. S. 307. 334. 335., von Baur, Paul. 2. A. I. S. 147 seq. und K. G. 1. B. 3. A. S. 129. An letzterer Stelle sagt Baur: „Wie auffallend ist es, dass sie (sc. die A. G.) den antiochenischen Conflict, den die Clementinen noch in so gutem Andenken haben, mit völligem Stillschweigen übergeht, den Titus, den nach Gal. 2, 1 sqq. den jerusalemischen Christen zu so grossem Anstoss gereichenden Begleiter des Apostels auch nicht einmal nennt“ u. s. w. Und an ersterer Stelle: „Warum verschweigt sie, wenn sie doch über einen in jener Zeit vorgefallenen Streit nicht ganz schweigen zu können glaubt, gerade die Hauptveranlassung des Streits? Aus demselben Grunde, aus welchem sie es nicht gewagt hat, den in dieselben Ereignisse verflochtenen Namen des Titus auch nur einmal zu nennen.“ Die Stellen, die sich in den clementinischen Homilien auf jenen antiochenischen Conflict beziehen, ep. Petr. ad Jac. C. 2 und hom. 17, 18. 19, sind von Baur Paul. 2. A. I. S. 148 not. und von Schwegler im nachapost. Zeitalt. I. S. 373 sqq. angeführt. Dass der Streit über Titus in den Clementinen nicht ebenso hervorgehoben wird, wie der Streit mit Petrus, erklärt sich ganz einfach. Je mehr nämlich von den Paulinern Petrus dem Paulus und von den Petrinern Paulus dem Petrus an die Seite gestellt wurde, desto mehr konnte den eigentlichen Judaisten der Conflict des Paulus mit Petrus dazu dienen, Paulus auch bei den Paulinern in Misskredit zu bringen. Die Forderung der Beschneidung dagegen wird auch von den Judaisten der Clementinen aufgegeben. Je mehr man aber von

umgehen wollte, was er eigentlich über Titus hätte berichten sollen, so ist hier eigentlich der Name des Trophimus nur für den Namen des Titus gesetzt, und dasjenige, was hier von Trophimus berichtet wird, kann keinen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit haben. Und wenn nun ausserdem diese Angabe noch mit der Angabe 2 Tim. 4, 20 im Widerspruch steht, so wird hier nicht nur das unrichtig sein, dass die Juden, die Paulus gefangen nahmen, geglaubt hätten, Paulus habe den Trophimus mit in den Tempel genommen, sondern es wird auch das unrichtig sein, dass Trophimus damals mit Paulus in Jerusalem gesehen worden sei. Man wende gegen unsere Combination nicht ein, warum denn Lukas Act. 21, 29 nicht Titus gesetzt habe, wenn er doch hier Titus gemeint habe. Titus hat er an dieser Stelle nicht nur aus demselben Grunde nicht gesetzt, aus welchem er ihn in den Actis überhaupt nicht genannt hat, sondern auch aus dem Grunde nicht, weil er dadurch sogleich an den wirklichen Sachverhalt würde erinnert haben, den er hier gerade verdecken wollte. Hätte er hier den Titus gesetzt, so hätte er nur die wahre Gestalt unter der Maske gezeigt, und es wäre dies das beste Mittel gewesen, sich auf seiner That

---

der Forderung der Beschneidung abstand, desto weniger konnte man es Paulus zum Vorwurf machen, dass er Gal. 2 die Beschneidung des Titus verweigert hatte. — Indessen frägt es sich, ob nicht ep. Petr. ad. Jac. C. 1. 3 ebenso eine Anspielung auf Gal. 2, 1 sqq. vorhanden ist, wie C. 2 auf Gal. 2, 11 sqq. Wenn Petrus hier an Jakobus schreibt, dass er seine κηρύγματα keinem von den Heiden μήτε ὁφομύλῳ πρὸ πείρας übergeben solle, so kann damit nur gemeint sein, dass nach hom. 11, 35 keiner als Apostel anerkannt werden dürfe, der nicht sein κήρυγμα vorher dem Jakobus zur Bestätigung vorgelegt habe. Es kann also ep. Petr. ad. Jac. C. 1 und 3 mit dem ὁμόφυλος nur auf Paulus hingewiesen sein. Wenn nun aber Jakobus diese κηρύγματα ebensowenig, wie einem ὁμόφυλος, einem ἀλλόφυλος (C. 3) übergeben soll, sondern nur einem ἐμπερίτμητος (vgl. contest. Jac. ad. Petr. C. 1), so wird Jakobus damit gewarnt, einen Unbeschnittenen zur Verkündigung des Evangeliums ausziehen zu lassen, wie man den Titus in der Begleitung des Paulus wieder von Jerusalem zur Verkündigung des Evangeliums hatte abziehen lassen, ohne ihn vorher beschnitten zu haben.

ertappen zu lassen. Er hätte hier jeden anderen unbeschnittenen Gefährten des Paulus nennen können, nur den Titus nicht. Dass er nun gerade den Trophimus gewählt hat, mag zufällig sein; indessen möchte sich auch dieses auf folgende Weise erklären lassen. Da der Verfasser Paulus nicht von Judenchristen zu Jerusalem noch von den mit diesen eng verbundenen Juden daselbst wollte gefangen genommen werden lassen, so liess er ihn von auswärtigen Juden, die gerade zum Feste in Jerusalem zugegen waren, gefangen genommen werden, und zwar von Juden aus Asia proconsularis, wo Paulus in der letzten Zeit so lange gewirkt hatte. Nun sollen ihn aber diese Juden deswegen gefangen genommen haben, weil er, wie sie meinten, Ἕλληνας in den Tempel geführt hätte. Es mussten also die asiatischen Juden, die Paulus gefangen genommen haben sollen, nicht nur Paulus, sondern auch den Ἕλλην kennen, den sie bei Paulus in Jerusalem gesehen hatten und mit ihm im Tempel gesehen zu haben meinten. Und wenn Lukas Paulus aus diesem Grunde von ihnen gefangen genommen werden lässt, so musste er hier einen solchen Gefährten des Paulus wählen, der den Juden aus dem proconsularischen Asien bekannt war. Dazu passte nun aber ganz besonders der Ephesier Trophimus. Act. 20, 4 wird nämlich berichtet, dass aus Asia proconsularis den Apostel auf seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitet haben *Τύχικος καὶ Τρόφιμος*. Einen von diesen beiden musste also der Verfasser nehmen. Wenn er nun den Trophimus genommen hat, so lässt er denselben auf dieser Reise ganz mit nach Jerusalem gekommen sein, indem er nicht wusste, oder auch wohl nicht daran dachte, dass derselbe krank in Milet zurückgeblieben sei. Auf jeden Fall aber hat er, indem er von jenen beiden gerade diesen wählte, uns in den Stand gesetzt, ihn controliren zu können. Vielleicht aber wäre er, wenn er statt dessen den Tychikus genommen hätte, nicht besser daran gewesen. Denn wenn die Notiz 2 Tim. 4, 12 *Τύχικον δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον* sich ebenfalls auf diese Reise beziehen sollte — was mir aber

noch sehr fraglich ist [1]) —, so wäre auch Tychikus damals nicht mit Paulus nach Jerusalem gekommen.

XVI.

Noch einmal Luther's Geburtsjahr.

Von

Prof. Dr. **H. Holtzmann.**

Seitdem ich im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift (S. 434 ff.) auf die überwiegende Wahrscheinlichkeit hingewiesen habe, dass Luther am 10. November 1484 geboren sei, hat Prof. Dr. J. Köstlin, indem er meine dortigen Aufstellungen von einzelnen Irrthümern reinigte, sich doch in der Sache dem angegebenen Datum günstiger ausgesprochen (Studien und Kritiken, 1872, S. 163 fg.), F. Schnorr von Carolsfeld (Ebendaselbst, S. 381) sogar in demselben Interesse bedeutsames neues Material beigebracht, Knaake endlich es noch

1) Die Entscheidung darüber hängt mit der Frage zusammen, was von den Stellen Eph. 6, 21. 22 und Col. 4, 7. 8. zu halten ist, und wie diese Stellen mit 2 Tim. 4, 12 zu combiniren sind. Sind die Briefe an die Kolosser und Epheser ächt, so kann die Sendung des Tychikus an die Kolosser und die Leser des Eph.-Briefs mit der Sendung desselben nach Ephesus 2 Tim. 4, 12 nur identisch sein. Tychikus wäre alsdann mit Paulus nach Jerusalem gekommen und entweder von Cäsarea oder von Rom nach Kolossä und Laodicea gesandt worden, und daraus wäre alsdann bei dem Verfasser des 2 Tim.-Briefs, der den Eph.-Brief schon nach Ephesus gerichtet sein liess, eine Sendung des Tychikus nach Ephesus geworden. Sind aber diese Briefe unächt, so möchte vielmehr damals, als Trophimus in Milet krank zurückblieb, Act. 20, 15—38, Tychikus von Milet nach Ephesus entsendet worden sein, und es wäre alsdann nur bei dem Verfasser des Col.- und des Eph-Briefs aus der Notiz *Τύχικον ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον*, wie sie uns noch 2 Tim. 4, 12 erhalten ist, eine Sendung des Tychikus aus der Gefangenschaft geworden.

einmal unternommen, das von den Genannten ganz oder halb aufgegebene Jahr 1483 zu vertheidigen (Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1872, S. 96 fg.).

Die Sache steht nunmehr so, dass für 1484 in vorderster Linie eine schriftliche Aeusserung Luther's, wahrscheinlich vom Jahr 1540, spricht. Köstlin (S. 165 fg.) weist nach, dass dieselbe ohne Zweifel in Form eines sog. colloquium Lutheri existirte, wie derartige colloquia damals in Umlauf waren und mit vielen Varianten sich fortpflanzten. „Luther hat etwa einzelne Angaben einem Freunde aufgezeichnet und dazu hinsichtlich seines Geburtsjahres mündlich bemerkt Certum est" (S. 165). Weitere Notizen fanden sich später hinzu. Daher das Certum est, inquit bei Ericeus (Sylvula sententiarum, Frankfurt a. M., 1566, S. 174). Nicht viel anders urtheilt Knaake: „Offenbar sind hier zwei Quellen verbunden und ineinander gemischt, eine schriftliche von Luther's eigener Hand und eine mündliche, die später von Anderen aufgezeichnet ist" (S. 104). Jedenfalls entstanden „verschiedene Recensionen, resp. Erweiterungen" (Köstlin, S. 166) der Einen Aussage, wobei man sich aber stets bewusst war, für die Angabe selbst ein Autograph Luther's zu haben. Daher die Aufschrift bei Ericeus: ex ipsiusmet αὐτογράφῳ, wiewohl schon die Form seiner Mittheilung, ähnlich wie die in der Erlanger Ausgabe Bd. 65, S. 257 (Lutherus de se ipso), den Gedanken an unmittelbaren Abdruck einer Handschrift ausschliesst. Auch das Karlsruher Manuscript nimmt allerdings, wie ich schon zugestanden habe (vgl. Köstlin, S. 167), nur in dieser vermittelten Weise an dem, auch von Köstlin eingeräumten (S. 166), authentischen Charakter der Notiz Theil. Auf ein viertes Stück, welches wesentlich in dieselbe Reihe mit den drei genannten gehört, hat Schnorr von Carolsfeld aufmerksam gemacht. Es besteht dies in einem Zettel, der sich bei der Wanckel'schen Abschrift der gleich zu erwähnenden Weltchronik Luther's in der k. Bibliothek zu Dresden befindet und schon von Götze (Merkwürdigkeiten der k. Bibliothek zu Dresden, I, 1743, S. 258) abgedruckt war. Die Angabe lautet: Anno 1484 natus.

Certum. In der oberen Ecke des Zettels stand nach Schnorr's Lesung abermals ex αὐτογράφῳ. Nach demselben Gewährsmanne wäre aber auch ein derartiges Autograph selbst noch vorhanden in Form jener, ebendaselbst (F 66[b]) befindlichen, von Luther's Hand geschriebenen Weltchronik vom Jahr 1540, worin Luther seine Geburt 16 Jahre vor der des Kaisers Karl V (1500) in's Jahr 1484 setzt.

Jedenfalls kann dem Gewichte dieser Angaben die Notiz des verlorenen Danziger Psalters mit seinem angeblichen Autograph nicht mehr entgegengehalten werden. Knaake zwar weist (S. 105) auf des Fabricius Centifolium Lutheranum, 1728, S. 30, wornach Gabriel Groddeck denselben zu Danzig um 1704 gesehen hat, und wornach darin ausser der Geburtsangabe (vgl. Fabricius, S. 16 fg.) auch die Worte gestanden haben sollen: anno 1518 absolvit me D. Staupitius ab obedientia ordinis et reliquit Deo soli Augustae; anno 1519 excommunicavit me Papa Leo ab ecclesia sua et sic secundo ab ordine absolutus sum; anno 1521 excommunicavit me Caesar Carolus ex imperio suo et sic tertio sum absolutus. Ganz ähnliche Aussagen finden sich in der Karlsruher Handschrift, bei Ericeus und in den Colloquia ed. Bindseil, III, S. 190, nicht aber in der Erlanger Ausgabe, deren Text Köstlin (S. 166) gleichwohl für den ältesten hält. Daraus ergibt sich der dringende Verdacht, dass auch das Danziger Autograph nur in die Reihe der „Recensionen resp. Erweiterungen" gehört und mit den Angaben der Erlanger Ausgabe, des Ericeus, des Karlsruher und des Dresdener Manuscripts Eine Familie bildet. Die abweichende Jahreszahl aber sinkt auf den Werth einer Variante herab, die sich der seit 1546 durch Melanchthon und Mathesius gangbar gewordenen Anschauung anschliesst. Die darin eine unmittelbare Kundgebung Luther's fanden, werden sich also wohl auch versehen haben. Es fehlte damals nicht an Schreibern, welchen die Schriftzüge Luther's, Carl's V. und anderer Zeitgenossen in frappanter Weise geläufig geworden waren. Dazu aber lässt sich ein denkbares Motiv nicht auffinden, wenn Knaake meint, umgekehrt verfahren und den

Ericeus, dessen Angaben noch drei andere Stücke zur Seite stehen, nach dem nicht mehr controlirbaren Danziger Zeugnisse corrigiren zu sollen.

Wird aber die Angabe des Psalters verdächtig, so mangelt vollends jeder sichere Hinweis auf 1483. Dieses Datum selbst scheint nur hervorgegangen aus der gleich nach Luther's Tode allgemein werdenden Annahme, er sei in seinem 63. Jahre gestorben (Knaake, S. 98 fg.). In der That hätte er dieses im Laufe von 1546 angetreten, aber darin stand er noch nicht, und eine dahin gehende Aeusserung Luther's selbst ist völlig unverbürgt (Knaake, S. 107). Derartige allgemeine Angaben sind überhaupt, wo das Kalenderjahr nicht zufällig, wie es bei Zwingli der Fall war, mit dem Lebensjahr sich deckt, immer „dehnbar" (Knaake, S. 106). Der Kanzler Brück sagte von Luther zur Zeit des Wormser Reichstags, agere fortassis annum 38 (Köstlin, S. 167). Dies entspricht genau der Zahl 63, nur dass mit fortassis die Ungenauigkeit der Berechnung eingeräumt ist. Luther selbst aber war sich bewusst, sein 38. Lebensjahr erst ein halbes Jahr nach dem Wormser Reichstag angetreten zu haben. Darum schreibt er am 21. November 1521, er sei als adolescens secundum et vicesimum annum ingressus Mönch geworden, jetzt also schon 16 Jahre im Kloster (vgl. meine angeführte Abhandlung, S. 435). Mit dieser das Kalenderjahr vom Lebensjahr genau scheidenden Angabe stimmt das in der Erlanger Ausgabe, bei Ericeus und im Karlsruher Manuscript stehende in fine anni 1505 so trefflich, dass Köstlin nunmehr die Beweiskraft dieser Zeugnisse nicht mehr bestreitet (S. 166) und in Folge dessen auch die Instanz, welche früher aus dem Briefe vom 14. Januar 1520 hergeleitet wurde, aufgibt (S. 167). Minder unbefangen beruft sich Knaake (S. 107 fg.) darauf, dass im lateinischen Commentar (Enarrationes) zur Genesis, und zwar zu Gen. 30, 29. 30, von einem nuper vorgefallenen tumultus inter duces Saxoniae geredet wird, welchen schon die Randbemerkung des ältesten Drucks auf Ostern 1542 festsetzt. Damals bezeichnet sich Luther als ego ipse jam sexagenarius. Nun schreibt er

aber im Januar 1545, er stehe bei Cap. 45. „So müsste also Luther, wenn er 1484 geboren wäre, den vierten Theil dessen, was er, freilich mit Unterbrechungen, in 10 Jahren vollendet hat, in zwei Monaten absolvirt haben.“ Aber in seinem 60. Jahr stand er vom 10. November 1543 bis ebendahin 1544, und es ist somit kein Grund, anzunehmen, er habe jene Arbeit der Auslegung von 15 Capiteln in der kurzen Zeit zwischen November 1544 und Januar 1545 absolvirt.

Gegen die weithergeholte Hypothese Knaake's, Luther habe es vermieden, sich Melanchthon gegenüber über sein Geburtsjahr zu äussern, damit dieser nicht in Versuchung gerathe, ihm die Nativität zu stellen (S. 99 fg. 102), bemerkt schon Guericke, es sei überhaupt das Einfachste gewesen, sich an die Mutter zu wenden, weil Niemand über seine eigene Geburt authentischen Aufschluss zu geben vermag (Ebend. S. 108). An die Mutter hat sich aber nicht blos Melanchthon, sondern jedenfalls auch Luther selbst gehalten. Darum sagt er in einer am 30. November 1539 — also in unmittelbarer Zeitnähe des Jahres 1540, des „annus hodiernus“ jener Weltchronik — gehaltenen Predigt: „Ich glaube, dass Papst Julius in dem Jahre gestorben ist, da ich geboren bin“ (Erlanger Ausgabe Bd. 45, S. 142). Der Name ist natürlich ein Gedächtniss- oder Druckfehler. Wohl aber ist Julius' II. Oheim Sixtus IV. am 13. Aug. 1484 verstorben. Es brauchte einige Zeit, bis dieser Todesfall in Deutschland überall kund geworden, auch das gemeine Volk vom Ableben eines Papstes in Kenntniss gesetzt war. Als die kirchliche Kundgebung in Thüringen erfolgte, fühlte sich Luther's Mutter eben der Entbindung nahe. Daher ihre Erinnerung.

Soweit sich in solchen Dingen von grösster Wahrscheinlichkeit reden lässt, ist solche mithin schlechterdings für die Annahme von 1484 als Luther's Geburtsjahr in Anspruch zu nehmen.

Anzeigen.

A. Merx, Das Gedicht von Hiob. Hebräischer Text, kritisch bearbeitet und übersetzt nebst sachlicher und kritischer Einleitung. Jena 1871. S. 6. CII 220. gr. 8.

Eine höchst interessante Erscheinung und dabei sehr tüchtige gründliche Arbeit, in ihrer Form für die Fachgenossen schon dadurch sehr angenehm, dass der Vf. nur das Eigne giebt und den Leser mit dem Ballast der Jahrhunderte verschont. Dieses Eigne besteht, abgesehen von der geschmackvollen Darlegung des Grundgedankens und der Anlage des Gedichts, in der Aufstellung und Durchführung neuer textkritischer und metrischer Grundsätze, die wir nacheinander besprechen wollen. — Was die ersteren zunächst betrifft, so lassen sie sich wiederum gliedern in allgemeine den biblischen Text überhaupt betreffende und in solche, welche im Besondern das Buch Hiob angehen.

Indem wir dieser Anordnung folgen, suchen wir zunächst eine Vorstellung von den allgemeinen textkritischen Principien des Herrn Vf.'s zu gewinnen. —

Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass die Ueberlieferung des herkömmlichen hebräischen Textes eine ausserordentlich feste und sichere war, und neuerdings ist es von de Lagarde zur unbestreitbaren Thatsache erhoben worden, dass alle gegenwärtigen Handschriften desselben sklavisch treue Abschriften eines Originals sind, da sie alle an denselben Stellen dieselben Fehler, Lücken, schwebenden Buchstaben u. dgl. zeigen. Angesichts dieser Wahrnehmung drängt sich uns die Frage auf: in welchem Zustande befand sich das Ueberlieferte zur Zeit dieser masorethischen Fixirung, ist die Kette von diesem Puncte aus rückwärts gerechnet bis zur Hand des Verfassers eine ebenso fest geschlossene? — Hierauf giebt die erste Antwort bereits der masorethische Text selbst, welcher deutlich an verschiednen Stellen Spuren von Aenderungen aus Rücksichten der Lehre, der Religiosität, des Anstandes erkennen lässt. — Damit ist das Vertrauen in die unbedingte Sicherheit dieses Textes schon erschüttert, und der hierdurch aufmerksam gewordene Beobachter entdeckt bald, dass neben diesen beabsichtigten Aenderungen sich auch zufällige in nicht geringer Zahl durch Verwechselung von Buchstaben, Dittographien u. dgl. finden, dass ferner die Umwandlung der Schrift aus althebräischer monumentaler Kalligraphie in aramäisches Cursiv und aus diesem wieder in die Quadrata nicht ohne Einfluss auf Buchstaben und Worte des Textes geblieben ist, dass endlich Hörfehler beim Dictirschreiben und Conjecturen der Diaskeuasten die Gestalt des ursprünglichen Wortgefüges mannigfach veränderten. Daraus geht nun so viel unwiderleglich hervor, dass bei dem vorliegenden Texte stehen zu bleiben und ihn als Grundlage der Erklärung festzuhalten unmöglich ist, weil er nicht der wirkliche Text des Verfassers ist. —

So wäre denn nunmehr die nächste Aufgabe diesen echten Text zu suchen. Wir sehen uns nach älteren Handschriften um, wir finden sie nicht; alle Handschriften bringen uns ohne Rettung immer wieder zum masorethischen Text zurück. — Wir greifen zu den Uebersetzungen, unter ihnen finden wir solche, denen offenbar ein andrer Text zu Grunde lag als der masorethische. Wir suchen diesen Text durch Rückübersetzung in das Hebräische zu ermitteln, wobei uns noch die Möglichkeit bleibt, durch anderweite Vocalisation der gefundnen Consonanten einen bessern Sinn herzustellen als ihn der Uebersetzer gefunden hat. Alsdann sind wir in der Lage eine Recension des Textes vorzunehmen, d. h. wir vergleichen den überlieferten Text mit demjenigen, welchen wir aus den Uebersetzungen zurückerworben haben, und entscheiden dann 1) je nach der Wertstellung, welche der einzelnen Uebersetzung und

ihrer LA als solcher zukommt, und 2) nach inneren Gründen, nämlich aus dem Sinn der betreffenden Stelle heraus. — Giebt weder der überlieferte Text noch der aus den Uebersetzungen hervorgehende einen brauchbaren Sinn, so schreiten wir zur Conjectur, das will sagen wir begnügen uns unter den obwaltenden Umständen damit, das Wort, welches der Vf. an dieser oder an jener Stelle geschrieben haben möchte zu vermuthen und dieser unsrer Vermuthung sprachlich und aus dem Sinne heraus den grösstmöglichsten Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben. —

Soweit die allgemeinen textkritischen Grundsätze des Vf.'s. — Wir fragen nun nach ihrer näheren Bestimmung und Anwendung auf den vorliegenden Fall. —

Aus Hiob 27, 18 wo עש statt עכביש gelesen wird, und aus einigen ähnlichen Fällen ergiebt sich, dass dem masorethischen Texte unsres Buchs eine solche Handschrift zu Grunde lag, in der durch Ausfall oder Unleserlichkeit einzelner Consonanten Lücken entstanden waren, dass die Schreiber unsres Textes diese Lücken nicht beachtend die angrenzenden Buchstaben aneinanderrückten, und nachher dann die Punctatoren durch irgend welche Vocalisation irgend welchen Sinn herzustellen suchten. — Ebenso zeigen sich Spuren von Vertauschung und Wiederholung der Buchstaben, ja von Umstellung ganzer Zeilen. — So stände also auch für das Buch Hiob es fest, dass der masorethische Text nicht der richtige ist. — Wir wenden uns zu den Uebersetzungen. Unter ihnen führt die LXX vielfach auf einen älteren hebräischen Text, der für uns dermalen überhaupt der älteste erreichbare bleibt. Demnach hat die LA der LXX (d. h. nicht jede LA der LXX, sondern die auf den älteren hebr. Text begründete) den ersten Anspruch auf Aufnahme in den Text. — Die nächste Stelle nimmt die syrische Peschita ein, deren Text eine mittlere Stellung zwischen dem der LXX und dem masorethischen innehält. Ihre Uebereinstimmung mit der LXX entscheidet gegen den masorethischen Text, ihr Zusammentreffen mit der Masora kann aber noch nicht die Autorität der LXX erschüttern. — Die übrigen Uebersetzungen sind für die Textkritik ohne Bedeutung.

Es ist nicht zu leugnen, dass diese in ihren Grundzügen hier wiedergegebene textkritische Fundamentirung zumal in der eleganten und sichern Weise, in der der geehrte Herr Vf. diese Grundlinien zu ziehen weiss, etwas Bestechendes, ja man möchte sagen hie und da etwas Ueberwältigendes hat, gleichwol möchten wir ihr gegenüber einige Bedenken nicht unterdrücken. Wir möchten dies um so weniger als es uns darauf ankommt, dem Herrn Vf. darzuthun, dass wir sein bedeutendes und anregendes Buch mit Sorgfalt gelesen haben. — Zunächst möchten wir auf das Bestimmteste constatiren, dass nach der oben dargelegten Methode auf den echten und ursprünglichen Text verzichtet, und nur ein älterer und besserer Text als der masorethische erstrebt und im günstigen Falle erreicht wird. Es mag dies vor der Hand unumgänglich sein, aber wir halten es doch für gut es uns zum Bewusstsein zu bringen, dass das, was wir nunmehr haben, nichts andres ist als ein mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit erschlossener älterer Text. — Ferner was den Weg betrifft, den wir beschreiten, so hat der Herr Vf. zum Theil auf die Unsicherheit desselben selbst hingewiesen. Die dichterische Freiheit, deren sich der alexandrinische Uebersetzer des Hiob bedient, und vor allen Dingen die grosse Unzuverlässigkeit des LXXtextes, bilden einen gefährlichen Untergrund für textkritische Bauten. Dazu kommt das verwickelte Verhältniss der Peschita zu den LXX, ihre Aehnlichkeit beruht auf theils sehr alten theils späteren Correcturen der ersteren nach den letzteren, zum Theil sogar scheint eine Nachahmung der LXX von Seiten der Peschitaübersetzer vorzu-

liegen. Was besagt in diesen Fällen das Zusammenstimmen beider Uebersetzungen gegen den masorethischen Text? — Bei dieser Lage der Dinge fühlt man sich von dem Standpuncte der blossen Theorie aus versucht zu fragen: was nützt dir der sicherste Führer mit seinem eminenten Scharfsinn mit seinem glücklichen sprachlichen Talent, mit seiner ausgebreiteten und genauen Sprachkenntniss, wenn allenthalben der Boden unter deinen Füssen einsinken will? — Indessen verschwindet diese Gefahr beim vorliegenden Falle in der Wirklichkeit zu einem nicht geringen Theile einmal durch den bedeutenden Bestand des Uebereinstimmenden, welches sich zwischen dem masorethischen Text und den Uebersetzungen vorfindet. Dieser bleibt ja doch unter allen Umständen gesichert, so dass es keineswegs zu einer Erschütterung alles Vorhandnen kommt. Sodann aber ist der Herr Vf. selbst behutsam, stellt vielfach seine Emendationen erst als andeutende Versuche, als Vorschläge zur Herstellung eines lesbaren Textes auf, und sehr viele derselben erweisen sich als so glückliche und durch die Stütze, die sie im Parallelismus oder im Sinn des Ganzen finden, so überzeugende, dass man in ihnen einen grossen Gewinn für das Verständniss des herrlichen Gedichts erblicken wird. — Wir glaubten aber jene allgemeinen Bedenken nicht unterdrücken zu dürfen, da weniger Besonnene nach jenem Recept arbeitend uns im biblischen Text leicht alles drunter und drüber werfen könnten. Auch müssen wir offen gestehen, dass uns einigemal der Muth verlässt dem Verf. zu folgen und so kurzer Hand den masorethischen Text zu beseitigen, wie bei C. 8, 17 בְּיֶתֶר אֹבִים st. בֵּית אֲבָנִים C. 10, 3 אֶרְשַׁע st. תַּעֲשׁוֹק ibid. V. 8 אַחַר תְּשׁוּב st. יַחַד סָבִיב C. 11, 6 תֵּדַע כִּי יֵצֵא st. וְדַע כִּי יַשֶּׁה C. 15, 30 נִצָּתוֹ st. פִּיו C. 17, 5 יֵאָגוֹר st. יַגִּיד C. 20, 18 לָרִיק st. מֵשִׁיב u. a. Bald will uns der masorethische Text nicht so ganz unbrauchbar, bald der der LXX nicht so sicher begründet erscheinen. —

Wenden wir uns zum Schluss zu den metrischen Grundsätzen des Herrn Vf.'s. Mit Recht ist ihm die kleinste poetische Einheit der Halbvers, aus dem dann Gruppen sich bilden, die entweder Gleichartigkeit oder symmetrischen Wechsel zeigen. Diese strophische Gliederung in den einzelnen Abschnitten des Gedichts zu ermitteln ist der Vf. mit feinem Sinne bemüht gewesen. Er stellt einem jeden Liede das Schema voran, welches nach seiner Ansicht darin herrschend ist. In einzelnen Fällen will diese Strophentheilung nicht ganz einleuchten, weil man kein recht begründetes Gesetz in ihr entdecken kann, aber wir halten es für ein unfruchtbares Geschäft hier Einzelheiten hervorzuziehen, wo die Sache so vielfach von subjectiver Auffassung der dichterischen Form abhängig ist. —

Dass die Stelle C. 40, 15—41, 26 ein vom Dichter wieder verworfnes Stück sei, das ein späterer Leser in die bezeichnete Stelle eingefügt habe, hat uns der verehrte Vf. nicht glaubhaft machen können. — Worin liegt der Beweis, dass er diese Stelle verworfen habe? —

Pforte. Siegfried.

F. Hitzig, Sprache und Sprachen Assyrien's. Mit einer lithographischen Tafel. Leipzig 1871. IV und 93 S.

Im Grunde waren wir zuerst unschlüssig, ob wir vorstehende Schrift des grossen Bibelerklärers und Orientalisten nicht lieber, etwa französisch im Journal des Savans, oder englisch im Journal of the Royal Asiatic Society, anzeigen sollten, statt in einer Zeitschrift, welcher bei aller Wissenschaftlichkeit auch in ATlichen Dingen die Zwecke rein orientalischer Gelehrsamkeit doch ferne liegen. Aber welcher Bibelleser zuckt beim Namen Assur nicht

auf, wenn auch nicht mit dem Schrecken der alten Hebräer und der Propheten Israels, an deren politischem Horizont Assur und Babel stets wie ein dräuender Komet wetterleuchteten, und zuletzt sich wirklich auch als Gottesgeissel erwiesen! So kann er bei einer solchen Schrift gleich von vornherein erwarten, es werde auch für sein Altes Testament was Erkleckliches abfallen; und der gefeierte Name des Verfassers ist Bürge genug, dass seine Hoffnung nicht getäuscht werde. Unterscheidet sich doch Ferdinand Hitzig gerade darin so vortheilhaft von anderen Orientalisten, deren Kenntniss der Bibel oft merkwürdig mangelhaft ist, dass er, dessen Commentare in einem langen ruhmreichen Leben einen grossen Theil der heiligen Schrift umfassen, die Bibel, wie es dem Professor der Theologie und Kirchenrath geziemt, gleichsam als seinen Horst ansieht, von welchem aus der Aar seine Geistesschwünge anhebt und nach schöner Rundreise wieder zu seiner Heimath zurückkehrt. Und in der That werden in dieser, dem Umfange nach nicht sehr grossen, dem Inhalte nach sehr reichhaltigen Schrift — auch zwei Vorzüge, an welchen wir Hitzig's Arbeiten sogleich erkennen — zehn Stellen des A. T. ganz neu erklärt, worüber man das Verzeichniss am Schlusse nachsehen kann, abgesehen von den unzähligen eingestreuten Winken, wie etwa diese oder jene dunkle Stelle des A. T. aufzufassen wäre. Gerade wie man aber vom Orientalisten, auch wenn er nicht Theolog ist, erwarten darf, dass er schon um der reinen Wissenschaft willen mit der Litteratur der alten Hebräer, Talmud und Zubehör, auf vertrautem Fusse stehe; so darf umgekehrt der Orientalist verlangen, dass der gelehrte Erklärer des A. T. ihm auf seinen Wanderungen zu folgen im Stande sei, ja! nicht bloss, wie der selige Gesenius, seine Studien auf den Semitismus allein beschränke, sondern, wie der gelehrte Verfasser dieser Schrift, am Ganges und Indus und Nil, am Altai wie in Armenien's Bergen heimisch zu werden sich bemühe. Das Gesagte mag dem Leser ungefähr einen Begriff geben, wie gesattelt er eigentlich sein müsse, wenn er überhaupt diesen Ritt mitmachen wolle; aber auch in Kenntniss der klassischen Sprachen nimmt es Hitzig mit Jedem auf, und gerade diese seine Schrift ist ein neuer Beleg, wie die gelehrten Herren von Latium und Hellas nicht etwa glauben dürfen, dass sie, *κύδεϊ γαίων*, sich stolz hermetisch abzuschliessen hätten in utraque lingua, sondern bedenken, dass wir alle, nicht bloss die Griechen und Römer, aus dem Morgenlande gekommen. Wir meinen nur: der klassische Philolog wird es nicht bereuen, wenn auch er die zu billigem Preise verkaufte Schrift anschafft, in welcher zur leichteren Lesung das Sanscrit und Armenisch mit lateinischen Lettern gedruckt ist; er wird zu seiner freudigen Ueberraschung darin fast ebenso viel erklärt finden als für das A. T. abgefallen. Wir verweisen in dieser Hinsicht auf das homerische *νυκτὸς ἀμολγῷ*, welches, längst ein Kreuz der Ausleger, S. 42. 43 treffend erklärt wird, und unseres Bedünkens, zum ersten Male richtig; auf *Τάρταρος* S. 45, *γάμος*, *κῶμος*, *Ἄργος* (*ὁ πανόπτης*) S. 49; *χρυσός* und *οὖρος* S. 80, *ἔσσυμαι* S. 86, auf Verbindungen wie *ὁ ἐμὸς πατήρ μου*, *παχύς* S. 89, Ops S. 90 und endlich auf תַ das lateinische „und", et S. 34!

Doch seien wir bescheiden auch im Referiren, dieweil der scharfsinnige Verfasser, wie vor 25 Jahren in der Urgeschichte und Mythologie der Philistäer, so hier wiederum eine der dunkelsten und schwierigsten Materien der ältesten Völker und Mythengeschichte behandelt. Wie dort die tiefgehende Untersuchung sich an ein paar Namen anlehnen musste, und Ref. was Schönes darum gäbe, wenn wir nur eine halbe Seite ächtes Philistäisch überliefert hätten, auch nur den Paean auf Simson's Tod, oder die Verhandlungen Abimelech's und seines Feldhauptmanns Pikol mit Abraham: So hätte ich schon

manchmal gewünscht, auch nur eine Stunde mit Sanherib's Kerlen bei Salem's Belagerung gewesen zu sein, um mir verschiedenes notiren zu können von ihrem diversen Gespräch! Hitzig sagt doch S. 1 nur die Wahrheit, wenn er uns so vertröstet: „Das Assyrische ist von vorneherein in der Hauptsache verloren; für die seit einigen Jahrzehnten aufgegrabene Litteratur wird der Schlüssel gesucht; und, welcher Sprachenfamilie sie angehöre, soll noch gezeigt werden. Der Wörterschatz ist bis auf wenige Splitter untergegangen, und die Grammatik, da auch nicht ein Satz überliefert worden (im Philistäischen auch nicht), gänzlich unbekannt. Wir haben die Aufgabe, eine todte Sprache, vielleicht mehrere, nicht zunächst wiederzuerwecken, sondern ihr entstelltes Antlitz kenntlich zu machen."

Der denkende Leser wird schon an diesen Worten genug haben und sich nicht wundern, wenn ihm in dieser Schrift sogar eine ganz neue Sprache geboten wird, von welcher bisher nur Wenige geträumt. Wir meinen, um gleich mit dem Schwierigsten zu beginnen, das Balaibalan, von welchem S. 61—71 gehandelt wird, ein Idiom, welches Silvestre de Sacy, der seine Schüler auf allen Kathedern Europa's hat, in gewohnter Vorsicht für „Factice" hielt, während Hitzig das Gegentheil zu erweisen sucht. In der That erlauben wir uns so wenig ein Urtheil hierüber als etwa über Spiegel's Huzvareschgrammatik, empfehlen aber Letztere wie das Balaibalan bei jetzigem Eisrauch und 20 Grad Kälte jedem Interessenten zum eifrigen Studium am warmen Ofen, da man dergleichen nicht lesen kann wie eine Zeitung. Solche Funde aber an solchem Orte, wie sie nämlich der französische Consul Rousseau im Jahre 1805 mit einem Wörterbuche des Balaibalan in Bagdad machte, die sind uns kein leerer Fingerzeig, in welchen Gegenden der Sprachenmengung wir uns eigentlich mit Assur befinden; und dass die Bibel nicht so ganz Unrecht hatte, den Namen Babel von Verwirrung der Sprachen abzuleiten. Da entschlage sich nur Jeder von vornherein des alten Glaubens, dass er hier am Euphrat und Tigris mit Semitisch ausreiche; und Hitzig weist namentlich Oppert heim, während er für die technischen Leistungen eines Rawlinson, den kritischen Scharfsinn des verewigten Hincks wie die fleissigen und besonnenen Arbeiten eines Norris eine so gerechte Anerkennung hat wie irgend Einer, welcher auf diesem Felde sich heimisch gemacht. Aber wenn in Gesenius jungen Jahren die Sanscrit- und Zendphilologie geblüht hätten wie nach den bahnbrechenden Leistungen eines Lassen und Burnouf in unsern Tagen; man hätte dann sehen können, wie schon vor 50 Jahren operirt worden wäre; und so ist es einfach ein Fehler der Zeit, wenn man sich stets noch gegen längst errungene Wahrheiten hartnäckig verschliessen mag. Auch nicht ein bezüglicher Eigenname von „Person oder Oertlichkeit," meint Hitzig in der Vorrede S. V, „der im A. T. oder bei den Griechen vorkommt, ist mit der bisher befolgten Methode des Semitismus richtig erklärt worden;" und man muss uns in alle Fälle Anderes bieten können als den bisherigen semitischen Schund, bevor wir diesem Satze des Orientalisten unsere Zustimmung versagen.

Begleiten wir ihn ein wenig auf seinen etymologischen Wanderungen; vielleicht kann der Schüler dem Meister einiges Neue als kleine Gegenzahlung für das viele Schöne und Belehrende bieten, welches er aus seiner Schrift geschöpft! Dass das hebräische שמש das türkische schimschaq, „Blitz" sei, haben wir uns längst notirt; wenn aber auf der gleichen Seite 5 das türkische „güsel," schön, aufmarschirt, so können wir uns nicht enthalten, endlich einmal mit dem längst Gewussten herauszurücken, dass wir nämlich das Wort auch im schweizerdeutschen Patois haben und kein Hochdeutscher es verstände. Ist viel Staub und Unrath im Zimmer, so sagt bei uns die

Hausfrau: „Das ist ein schöner Güsel!“ Da haben wir ja das türkische Original und seine Uebersetzung gleich neben einander; und da „er“ gleichfalls einmal als türkisch erkannt worden ist, so können wir uns allerlei Grillen darüber machen, bei welchen Völkern eigentlich unsere Vorfahren eingekehrt haben auf ihrer weiten Reis', bis sie in unserm Land endlich fanden, hier sei gut Land! und den Wanderstecken ablegten. Unsere obscoena im Patois schenkten wir gerne den Juden wieder, welche sie wohl aus Rache für die mittelalterlichen Verfolgungen uns an den Hals geworfen: sie sind sämmtlich hebräisch, und in alle Fälle haben zu unseren curiosen Schweizerpatois Völker genug gesteuert.[1])

„Ei!“ sagt der Türke mit uns, wenn ihm Etwas gefällt, und das gute Wörtlein kam uns oft von selbst in den Mund beim Lesen dieses gelehrten Büchleins. Als wir S. 7 das türkische tegri Gott und die Tungero des Tacitus zu lesen bekamen, wanderten unsere Blicke nach dem nicht sehr weit von Zürich entlegenen Tuggen, dessen heidnische Bewohner mit unsern Glaubensboten weiland solche Händel hatten, dass uns bedünken will, dieses Tuggen heisse am Ende „Gotteshaus“ und sei eine Art Bethel am Zürichsee.[2]) Die Leute, welche in meinem Heimatsort und sonst bei uns „Tuggener“ heissen, werden sich das Compliment wohl gefallen lassen und dazu ei! nicken; von „ducken“ mag sie ableiten, wer Lust hat, das griechische *εὖ* aber ist türkisch.

Wenn im Weiteren Hitzig S. 8 den Namen des einen assyrischen Feldherrn תרתן durch „Leibwächter“ erklärt, so erlauben wir uns hier eine andere Etymologie dieses Wortes vorzutragen, welche uns seit Jahren im Kopfe herumgegangen. Tartan halten wir nämlich allerdings nicht für das französische tartane, italien. tartana, wie eine Art kleiner Fahrzeuge auf dem mittelländischen Meere heisst; aber für das altschottische tartan, wie der Highlander noch seinen Plaid nennt, das gestreifte Zeug von geschorner Wolle, wie Camelot; es kommen da noch tartan-hose und tartan-ribbon vor, solche gewürfelte Strümpfe und Seidenbänder. Jedem Fremden fällt heutzutage noch die malerische Tracht der Hochschotten auf gegenüber unserm traurigen kimmerischem Gewand; wer liebt aber mehr grelle, bunte Farben als der Orient? Als die Griechen noch Sclaven der Osmanli waren, durften sie kein Gelb und kein Grün tragen; das behielt sich der Türke vor! Zum Glücke hilft uns Hitzig selbst, da gleich nach dem תרתן bei ihm eine eigene Rubrik: „der Talarträger,“ folgt, indem der „Herr doppelter Bosheit“ Jud. 3, 8 endlich einmal seiner lächerlichen Bosheit entkleidet und ihm dafür ein „Aermelrock“ angezogen wird (S. 12). Kurz vorher (S. 5 Anm. 3) hat der gleiche Gelehrte den Namen zweier Völker der altpersischen Inschriften, der Katpat'uka und Katmandu von Kleidungsstücken abgeleitet; Erstere nämlich vom skr. Pâdukâ, Schuh, und die Letzteren vom persischen mandys, wollenes Oberkleid; das Alles ermuthigt uns, den assyrischen Feldherrn einmal im Schottenplaid auf die Wanderung zu schicken.

Fragt man, wie in aller Welt der Tartan vom Euphrat in die Berge Hochschottlands gekommen sei, so antworten wir: Auf dem gleichen wie das arabische sherif, mit welchem man auch schon die Seraphim hat combiniren

---

1) Birrewasser nennt der Senn bei uns die Schneeschmelze vom Föhn, das plötzliche Aufquellen. Wenn das nicht das Arabisch-hebräische bir, באר ist!

2) Noch genauer stimmen Tägerswilen und Tegernsee, am genauesten das Erstere, buchstäblich ein Bethel.

wollen, frühzeitig genug seinen Weg nach England gefunden. Sheriff hat im Englischen gar keine Etymologie; und wenn Walter Scott das schottische Sprüchwort: „Short rede good rede," lustig genug seinem Herrn Littlejohn erklären muss, (few words are the best!), so weiss der Deutsche bald, wovon die rede ist, er, der sich freuen kann, dass das Wort für Schmetterling, פרפר deutsch ist, „verfahr"-en, und in dieser Gestalt seinen Weg in 5 Sprachen gefunden, Italienisch, Latein, Spanisch, Portugiesisch und Französisch.

Gegen alle solche Wortformen wie תרתן, פרפר, שדרך, חדרך, תרתק, haben wir hinsichtlich semitischer Etymologie ein arges Misstrauen, wie der künftige hebräische Lexikograph mit den Quadrilitteris dieser noch gar nicht genugsam erforschten Sprache, wie wir denken, ein gründlich Wort reden wird; so treten wir auch Hitzig einfach bei, wenn er S. 26 den Gottesnamen תרתק 2 Reg. 17, 31 mit dem vedischen Tritah zusammenstellt; hinsichtlich des אסנפר aber Esr. 4, 10 können wir uns schon nicht wieder vom lieben Deutsch losmachen, lösen das א ab, welches uns bei Esther und anderen Worten wie auch in den romanischen Sprachen so manchmal ärgert, (da Spanier, Portugiese und Italiener sich mit unserm st und sp und sch so wenig zu helfen wissen als der Araber mit unserm „Tr" etc. z. B. in Tripoli) und erklären den Namen „Schnapper" für einen Spitznamen Esarchaddon's. So konnte noch der und jener räuberische Satrap heissen, wenn auch Esra ehrlich ist, gerade weil er nicht weiss, was der nichtsemitische Name bedeutet. Man lässt sich durch die semitische Maske der Worte stets noch zu viel täuschen, während doch jeder Taldmudkundige weiss, wie arg sie täuschen kann; vor allzugrosser Gelehrsamkeit sieht man zuweilen das Nächste nicht; und wenn Hitzig S. 41 den Araxes, heutzutage Araz prächtig erklärt, so hat ihm auch der Ornitholog zu danken, welcher nun weiss, was der Name der schönsten Papageienart bedeutet. Aras ist weder spanisch noch portugiesisch, und keiner der conquistadores hat das Wort nach der neuen Welt gebracht; aber ich denke, in der alten Welt auch waren solcher prächtigen Vögel genug und nicht so gar weit von der Gegend, in welcher wir uns hier bewegen.

Doch haben wir vielleicht den Raum einer Recension schon überschritten, aber freuen uns des Grundes, sintemal das Büchlein uns mehr gefesselt als wir erwartet haben; und wir wünschen nur, dass auch bei andern Lesern die Wirkung die nämliche sein möge. Es ist mit Hitzig's Arbeiten wie mit denjenigen der grossen Philologen des klassischen Alterthums; sie sind ungemein anregend, fordern zum Selbstdenken auf und schaffen jene heilige Vorsicht vor vorzeitigem Tadel, dieweil man nicht weiss, in welcher glücklichen Stunde dieses oder jenes gut verwahrte Samenkorn aufgehen kann und der Menschheit und Wissenschaft heilsame Frucht bringen! Für solche guten Stunden, wo der Geist Gottes dem einsamen Forscher einen stillen Besuch abstattet, sparen wir uns einstweilen den lydischen König *Κάμβλης* S. 71 auf, ebenso Formen wie Kudr und Kudur S. 80, da uns allerlei vaterländische Patoisgrillen plagen; gesellen zu den Mondstädten Jericho und Carrhae S. 20 noch das uralte Ai im Buche Josua, das Wort wie das englische eye, Auge, vom türkischen ai, Mond, ableitend; und getrösten uns, bei allem Respect vor den Gesetzen der vergleichenden Sprachkunde, bei vielsprachigem Unterricht, einer 20jährigen Erfahrung ex vivo ore, worauf man unseres Erachtens zu wenig giebt. Seitdem, um nur Dieses anzuführen, ein Missionär aus Südafrika letzten Sommer die Schnalzlaute der Kaffern mir vorgemacht, sodass ich mich lachend umsonst bemühte, sie wiederzugeben, bin ich mit dem englischen th und griechischem ϑ wieder für lange Zeit zufrieden. Es

sei nur noch bemerkt, dass wir keinen einzigen Druckfehler begegnet sind, und Setzer und Verleger bei dieser, bedeutende Schwierigkeiten verursachenden, Schrift alles Lob verdienen. Die Tafel Keilschrift am Schlusse ist die schönste Keilschrift, die ich noch gesehen, so exact und accurat!

Zürich. Dr. Egli.

Die Sinaibibel. Ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung, von Constantin von Tischendorf, der Phil. und der Theol. Dr., Ehrendoctor of Laws der Univ. Cambridge, Ehrendoctor of civil Law der Univ. Oxford, der Theologie und der Biblischen Paläographie ord. Professor, Kön. Sächs. Geheim. Hofrath, Grosskreuz des Kais. Russ. St. Stanisl. Ord., Comthur des Kön. Sächs. Albrechtsord., Ritter des kön. Preuss. Kronenord., II Cl., Comthur des kais. Oesterr. Franz-Jos.-Ord. u. des Ord. der Württ. Krone, mehr. and. Ord. Comthur und Ritter, der Royal Society of Literature, der Royal Irish Academy, der American Oriental Society, des ägyptischen Instituts und der kais. öff. Bibliothek zu Petersburg Ehrenmitglied, der kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Upsala ord. ausw. Mitglied, mehr. and. gelehrt. Gesellschaften ord. und corr. Mitglied. Leipzig 1871. gr. 8. 94 S. mit 2 lithogr. Tafeln.

Nicht zum ersten Male bespricht der Hr. Vf. hier den Sinaiticus, durch dessen Entdeckung und Veröffentlichung er sich wirklich ein grosses Verdienst erworben hat. Es fragt sich nur, ob er den Fund nicht doch überschätzt. Bei der Erzählung der Auffindung und Herausgabe weist Tischendorf wohl die französische Beschuldigung einer Hinneigung zu der griechisch-orthodoxen Kirche zurück (S. 19), theilt aber doch das gnädige Handschreiben des Papstes auch in dieser Schrift mit (S. 33. 42 f.). Auf S. 44 f. wendet sich Tischendorf zu den Angriffen, welche sein Sinaiticus erfahren hat. Mit Leichtigkeit widerlegt er die Aussprengung des Hrn. Simonides, dass die sinaitische Handschrift ein modernes Kunststück sei (S. 44—49). Dann beantwortet er (S. 49—58) den Angriff des Archimandriten Porfiri Uspenski, auf die Rechtgläubigkeit des Sinaiticus. Nach diesen Plänkeleien lässt Tischendorf sich auf deutsche Angriffe nicht direct ein, auch nicht auf das, was in dieser Zeitschrift (1864. I. S. 74 f. II, S. 211 f. 1870. IV, S. 417 f.) gegen ein allzu hohes Alter des Sinaiticus (vor dem 6. Jahrh.) bemerkt worden ist. Ohne alle Rücksicht auf diese Bestreitungen sucht Tischendorf zunächst (S. 59—85) das hohe Alter des Sinaiticus um die Mitte des 4. Jahrhunderts aufs Neue festzustellen. Gegen die Stiftungszeit des Sinai-Klosters um 530 als die äusserste Altersgrenze bietet er wieder seine Paläographie auf, wogegen wir uns immer noch auf den alten Montfaucon berufen. Der Ausdehnung des Kanons auf den Brief des Barnabas und den Hirten des Hermas schreibt Tischendorf selbst keine zwingende Beweiskraft zu. Das eigene Zeugniss des Sinaiticus selbst in den Unterschriften zu 2 Esra und Esther gegen seine Herkunft aus dem 4. Jahrh. sucht er S. 70 f. immer noch durch die Ausflucht zu entkräften, dass der codex Pamphili, welcher, mit dem Sinaiticus verglichen, zu Anfang des 7. Jahrh. „uralt“ erschien, bedeutend älter als die Haft des Pamphilus im J. 309 sei. Um diese Zeit sei die Handschrift erst an Pamphilus im Gefängniss gekommen. „Hier wurde sie mit den Hexapla des Origenes durch Antonin den Bekenner verglichen und von Pamphilus eigenhändig revidirt.“ Der codex Pamphili führte die Unterschrift: *Μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγένους. Ἀντωνῖνος ἀντέβαλεν, Πάμφιλος διόρθωσα.* Da ist es wahrlich keine „eigensinnige Vermuthung,“ „bei welcher Wissenschaft und Wahrheitsliebe keine Stelle haben,“ wenn man das *μετελήμφθη* nicht von blosser Ueberbringung oder

Vergleichung, sondern nach dem Sprachgebrauche von der Abschrift selbst versteht. So bleibt es denn bei der Thatsache, dass der im J. 309 geschriebene codex Pamphili im Anfang des 7. Jahrh. gegen den Sinaiticus gehalten, „uralt" erschien. Ich meine den Sinaiticus gar nicht herabzusetzen, wenn ich ihn für eine der ersten Arbeiten der Mönche des um 530 gestifteten Klosters auf dem Sinai erkläre. Dass der Sinaiticus aus guten Quellen geflossen ist, daher einen alten, nur mitunter zu sehr zurechtgeschnittenen, Text bietet, steht auch ohne die gegenwärtigen Nachweisungen Tischendorf's (S. 72 f.), auf welche wir nicht weiter eingehen, fest. Den Brief des Barnabas, welcher C. 4 das Matthäus-Evg. schon als heilige Schrift anführt, können wir nicht mit Tischendorf (S. 83) bis um 120 herabsetzen, aber auch nicht als Zeugen gelten lassen, dass „die Evangelien" um den Ausgang des 1. Jahrhunderts schon in Gebrauch gewesen seien.

Den Schluss macht Tischendorf (S. 85—92) mit Mittheilungen über die Erwerbung der Sinai-Bibel. Beigegeben sind zwei lithographische Tafeln, eine Druckprobe aus dem Anfange des Marcus Evg. und Facsimilia, auch der verrätherischen Unterschrift des B. Esther. A. H.

R. F. Grau, Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums. In drei Büchern. Erster Band. Gütersloh 1871. IX u. 344 S. in 8.

Der Verf. redet von einer „gewaltigen Geistesarbeit, welche jetzt zum Theil noch gänzlich unsichtbar in der christlichen Welt an einem Leben Jesu ringe und wirke" (S. 6). Da man aber bei der Lectüre dieses seines Buchs sehr bald erkennt, dass der Verf. sich an der Förderung jener Arbeit sichtbar nicht betheiligt, inwiefern er es aber in der Form der Unsichtbarkeit thun mag, zu untersuchen sich auch nicht eben aufgefordert findet, könnte diese Zeitschrift schweigend über dieses Werk weggehen. Nur der Ton, den der Verf. darin gegen die Kritik anzuschlagen für gut gefunden hat, kann, ja muss sie bewegen darüber zu reden. Denn so bescheiden man auch die Bedeutung der historischen Kritik für die Lösung der religiösen Wirren der Zeit schätzen mag, so wird es doch nach der Meinung keines Lesers dieser Zeitschrift mit ihr stehen, dass sie die Schmähungen anmaassender Gedankenlosigkeit nur geduldig hinzunehmen hätte.

Die Sammlung, mit welcher der Verf. an die Arbeit gegangen ist, hinderte ihn nicht schon auf der zweiten Seite seiner Einleitung in Reminiscenzen aus seiner Zeitungslectüre zu verfallen und den Leser über die Infallibilität des Papstes zu unterhalten. Diese dient ihm hier als das Gegenbild zu einer angeblichen Infallibilität der Wissenschaft oder der Kritik und trägt deren Vertretern zunächst die Bezeichnung „kritischer Hierarchen" ein. Dabei bleibt es aber nicht. Denn sehr bald beginnt der Verf. für die moderne Kritik der Schrift das Bild der Passion in allen möglichen Wendungen zu bearbeiten, und hier müssen sich schon „die Herrn Schöpfer des Lebens Jesu" gefallen lassen mit „Kaiphas und Pilatus" verglichen zu werden, auch die Wendung „Juden und Heiden d. h. Rationalisten und Pantheisten," ja von einem „Schandpfahl" hören, an welchem die Kritik „die menschliche Art der Schrift" ausgestellt hat, deren Treiben der Verf. nur aus „Hass" gegen die Schrift und somit nach Joh. 1, 5. 9 f. nur aus der „Finsterniss" sich erklären mag. Man wird nun meinen, der Verf. werde mit den Formen eines Kapuziners auch die Strenge des Charakters eines solchen verbinden. Nichts weniger als das, dazu ist der Verf. viel zu „gebildet." Er ist auch mit der „Inspirationstheorie des 17. Jahrhunderts" sehr unzufrieden, wirft ihr vor für den Irrthum der Aufklärung des 18. Jahrhunderts „Ursache der Versuchung" gewesen zu

sein, ist selbst bereit ihr gegenüber der Kritik mancherlei Verdienste zuzugestehen, will von dieser gelernt haben, dass die Schrift „durchaus geschichtlich entstanden sei und ihre menschliche Art in keiner Weise verleugne", und versteigt sich selbst zur Phrase, dass „wer das neue verklärte Leben des Wortes Gottes mit geniessen wolle, auch jene kritische Tödtung mit erfahren haben müsse." So könnte man sich denn wundern, den Verfasser die bösen Menschen, durch welche er sich so schön auf Rosen gebettet sieht, so gröblich schmähen zu hören, wenn es nur überhaupt gelänge in diesem ganzen Gerede des ersten Abschnitts der Einleitung zwei zusammenhängende Gedanken zu finden, und man nicht gelegentlich darin die Entdeckung machte, dass der Verfasser nicht einmal sich selbst versteht. Die Kirche, meint er z. B. in jener Infallibilitätsepisode seiner Einleitung, werde sich weigern „durch Verdienst der Wissenschaft und Aufklärung der modernen Priesterschaft der Kritik zur ewigen Wahrheit zu gelangen" (S. 5). Allein der Verf. möge uns doch die Kritiker nennen, welche heutzutage durch Wissenschaft und Aufklärung die Kirche zur ewigen Wahrheit zu führen vermeinen. Sollte der Verf. nicht vielmehr selbst ein solcher „Kritiker" sein, wenn er schreibt, zur „Erzeigung ihrer göttlichen Art bedürfe die Schrift der Wissenschaft keineswegs nothwendigerweise" (S. 68). Also doch unter Umständen, und wie die folgenden entsetzlich hohlen Phrasen zeigen, erwartet der Verf. in der That von der Wissenschaft eine Kräftigung der religiösen Bedeutung der Schrift und er behauptet in diesem Sinne, dass den „gläubigen Forscher eine wahre Erkenntniss der menschlichen Seite der Schrift ebenso in ihr göttliches Wesen einführen müsse!" Noch ein anderes Beispiel. Nach der Ansicht des Verf. ist den Kritikern der Schrift, diese ein „widerwärtiges Judenbuch." Allein ist es ihnen denn überhaupt ein „Judenbuch"? Jedermann weiss, dass gerade die neuere kritische Wissenschaft die heidenchristliche Herkunft einiger Schriften des N. T.'s theils zuerst behauptet, theils hervorgehoben hat. In letzterem Fall, dem der lucanischen Schriften, haben sich die Kritiker selbst der Stütze der ganzen Tradition zu erfreuen, und erst unser modernster Rabbinismus, auf dessen Standpunct wie S. 32 f. 54 ausweisen auch der Verf. steht, postulirt auch für das ganze N. T. jüdischen Ursprung. Doch, um zur Hauptsache zu kommen, was will denn der Verf. selbst? Wir sehen ihn der Kritik der Schrift sehr abgeneigt, gegen die traditionelle Anschauung sehr verstimmt, wie soll denn die Sache angefasst werden? Nicht ohne Erstaunen unsererseits über die Länge des Wegs, welcher uns vor Empfang dieser Offenbarung zugemuthet worden ist, hören wir endlich auf S. 19, es müsse „vornehmlich Ernst gemacht werden mit einer wirklich organischen Auffassung der heiligen Schrift", und für den Verfasser wenigstens muss „organisch" noch eine Art Zauberwort sein, denn durch sechs- bis siebenmalige Wiederholung stärkt er sich damit, bis wir endlich aufgefordert werden, das „Gesetz der organischen Entfaltung" des N. T.'s „in seinen Grundzügen" zu vernehmen. „Das Menschenwesen" so beginnt nun der Verf. den 2. Abschnitt seiner Einleitung, „hat seine nothwendige Geschichte in dem Fortschritt dreier Entwickelungsstufen und enthält seine Bedeutung nur in dem Nacheinander dreier Zeitalter. Es ist die Stufe der Kindheit, der Jugend und des Mannesalters." Das Greisenalter komme, hören wir. hier nicht in Betracht, da es ein „Rückschritt" sei, „wie ja das Greisenthum zuletzt kindisch wird." Von der Weisheit des Greisenalters hält der Verf. wie man sieht nicht viel. Doch lassen wir ihn bei seinem Glauben, dass der „vollkommne Mensch" nur jene drei Stufen durchlebt haben müsse, „weil sie die nothwendige Entfaltung des Menschenwesens sind," und rütteln wir nicht ohne Noth schon an den Fundamenten seines

Gedankenbaues. Fassen wir uns auch bei den folgenden Sätzen über jene drei Lebensalter und über Kunst in Geduld, obwohl dieses alles von der drückendsten Trivialität ist, und hören wir weiter. Jenes „Entwickelungsgesetz", welches für das Leben des Einzelnen gilt, gilt auch für die „Volksgeister" oder die Volksliteraturen, am vollkommensten aber hat es sich dargestellt einerseits an der daher klassisch zu nennenden Literatur der Griechen, deren Kindheits- Jünglings- und Mannesstufe — wie mit Excerpten aus Bernhardy ausgeführt wird — durch Epos, Melos und Drama repräsentirt sind, andererseits an der dieser „profanen Weltliteratur" gegenüberstehenden „heiligen", der Literatur des hebräischen Volks. Zunächst am A. T., mit seinem Pentateuche auf der Kindheitstufe (auch Stufe der Objectivität genannt), seinen poetischen Büchern (auch Sprüchwörtern, Prediger und Hiob) auf der Stufe des Jünglingsalters oder der Subjectivität, endlich seiner prophetischen Literatur (zu welcher auch die sogen. ersten Propheten Josua, Richter u. s. w. gehören) auf der Stufe des Mannesalters. Wie sich der Verf. bei dieser Eintheilung mit der Chronologie abfindet, kann man S. 51 f. sehen, notiren wir uns im Vorbeigehen die Erkenntniss, dass die Geschichte des Volkes Israel habe „so geschrieben werden müssen, wie sie geschrieben worden ist" (S. 46), und halten uns hier weiter nicht auf, auch nicht bei der Frage, welche den Verf. nicht aufgehalten hat, wie die hebräische Litteratur dazu gekommen ist noch einmal Kind zu werden: gewiss ist, wie uns der Verf. belehrt, dass sie jenem „Entwickelungsgesetz" sich aufs Neue unterwerfend auf der Stufe der Kindheit dem griechischen Epos entsprechend die synoptischen Evangelien und die AG. hervorgebracht hat, auf der Stufe der Jugend dem griechischen Melos entsprechend die paulinischen und die katholischen Briefe, auf der Stufe des Mannesalters dem griechischen Drama entsprechend den Hebräerbrief, die Offenbarung und das Evangelium Johannis. Das Verhältniss der paulinischen Briefe zu den synoptischen Evangelien soll darum das des Melos zum Epos sein, weil hier „der ruhige Strom der Erzählung fliesst ohne alle Einmischung des Erzählers", in den Briefen dagegen „die in ihren Tiefen erregte Seele des schreibenden Subjects auch die Objectivität die an sie herantritt durchglüht" (S. 59). Bei den Schriften der dritten Stufe will der Verf. freilich auf die Form nicht den Werth gelegt wissen, „den die Kunst erfordert" und diese Schriften daher auch nicht dramatische, sondern prophetische genannt wissen. Doch selbst beim Hebräerbrief verzweifelt der Verf., wie eine schüchterne Andeutung auf S. 64 zeigt, nicht ganz am Nachweis einer Verwandtschaftsbeziehung zum griechischen Drama, und diese Schrift eine prophetische zu nennen scheint er selbst gar kein Bedenken zu haben. Was aber über alles staunenswerth ist, ist dass der Verf. die Nichtigkeit seiner allgemeinen Betrachtungen nicht bei der Ausführung seines Werks inne geworden ist. Er mochte sie ja selbst ebensogut wie der „Allgemeine literarische Anzeiger für das evangelische Deutschland" für „geistvoll" halten, wie konnte er nur unter der Arbeit an seinem eigentlichen Gegenstand übersehen, dass sie für die Einsicht in diesen in dieser Form von der dürrsten Unfruchtbarkeit sind? Es liegt uns in diesem 1. Bande des Grau'schen Werks neben der Einleitung das erste Buch vor, welches die Schriften der ersten vom Verf. auch „kerygmatisch" genannten Stufe behandelt, Synoptiker also und AG.: In wahrhaft komischer Fremdheit stehen sich aber hier die allgemeinen Gesichtspuncte der Einleitung des Verfassers und die Ausführungen seines ersten Buchs gegenüber.

Folgendes ist die Evangelienansicht des Verfassers: „Fundament und Wurzel der NTlichen Schriften" muss auf den Apostel Petrus zurückgeführt werden, eine Wahrheit, „die freilich oft nicht genug anerkannt worden ist,"

weil „das Fundament eines Gebäudes sich in das Dunkel der Erde zurückzuziehen und darin zu verschwinden pflegt," (S. 91 vgl. S. 233), die der Verf. jedoch aus sonst allerdings unbetretenen Tiefen wieder hervorgeholt hat. Die Erzählungen dieses Apostels sind denn auch das Urevangelium, das allen drei synoptischen Evangelien zu Grunde liegt (S. 341). Am reinsten ist es im Marcusevangelium zu erkennen, „welches in Schrift darstellt, was das Urevangelium in mündlicher Rede war" (S. 131). Freilich kommt diesem Evangelium nur „principielle Priorität" zu (S. 133), denn es ist schon vom Matthäusevangelium abhängig (S. 164 ff). Diesem liegt zunächst die „Redensammlung" des Apostels Matthäus zu Grunde, welche in ihrer ursprünglichen Gestalt verloren ist (S. 191), aber eben im kanonischen Matthäusevangelium am reinsten erhalten ist (S. 193 f.). Die Redensammlung war gegen ebionitische Christen gerichtet mit antipharisäischer Tendenz (S. 186 ff. 195 f. 222). Ihr mangelhafter Erfolg veranlasste unser Matthäusevangelium, welches sogar einem drohenden Rückfall in's Judenthum vorzubeugen hat (S. 229 f.). Es ist eine Zusammenarbeitung der Redensammlung und des mündlichen Urevangeliums des Petrus. Dass sie dem Apostel Matthäus zu verdanken ist, lässt der Verf. S. 231 noch dahingestellt, um es sehr bald einfach vorauszusetzen (S. 237. 239 f.), wobei er gelegentlich und zwar mit grosser Unbefangenheit an sehr seltsame Probleme streift, z. B. wie Matthäus, obwohl „Augenzeuge" sich doch an das mündliche Evangelium Petri gehalten haben soll (vgl. z. B. S. 231 f. 241), oder warum er, da er doch die „Redensammlung" Hebräisch schrieb sich für sein Evangelium der griechischen Sprache bediente (S. 268). Lucas nun hat das Matthäusevangelium wahrscheinlich gekannt, zu Grunde aber legt er seiner Erzählung Marcus (S. 279 f.) und die Redensammlung hat er in ursprünglicher Gestalt benutzt (S. 270). Der dem Lucas eigenthümliche Stoff beweist, dass die Redensammlung sich in paulinischen Kreisen um diese eigenthümlichen Stücke vermehrt hatte. „An der Echtheit derselben aber ist so wenig zu zweifeln, als an irgend einem Worte der Redensammlung im Matthäusevangelium. Denn" u. s. w. (S. 271) — es lohnt sich in der That nicht weiter zu hören. Ueberhaupt haben wir uns in Vorstehendem mit den Hauptzügen der Evangelienansicht des Verf. begnügt und wollen uns nicht weiter in eine Würdigung derselben einlassen. Wen es interessirt, dem wollen wir noch sagen, dass der Verfasser besonders das Klostermannsche Buch über das Marcusevangelium ausgeschrieben hat, und dass seiner Ansicht nach sämmtliche Synoptiker zwischen 60 und 70 geschrieben sind (S. 342). Man wird aber schon aus den Andeutungen dieser Anzeige entnehmen, dass der Verf. viel zu grosse Neigung hat, sich mit Allotriis zu beschäftigen, um in einer so schwierigen Frage wie Entstehung und gegenseitiges Verhältniss der synoptischen Evangelien ernste Belehrung erwarten zu lassen. Man lese nur ein so haltloses Gerede wie z. B. das über das persönliche Verhältniss des Petrus zum Marcusevangelium (S. 149 ff.) oder über Entstehung und Veranlassung des Matthäusevangeliums (S. 229 ff), und vergleiche die Zeugnisse des Papias und was der Verf. darüber sagt mit seiner eigenen Evangelienansicht, um sofort wahrzunehmen, dass es sich hier um ein völlig müssiges Spiel mit der historischen Tradition handelt. Und kaum unser Vertrauen ist es, welches der Ton scheinbarer Vertraulichkeit in uns weckt, in welchem der Verf. von seinen historischen Figuren zu reden pflegt, wenn er z. B. Petrus mit Göthe vergleicht (S. 157), durch ihn als „Mann der That" an Julius Cäsar erinnert wird (S. 92 f.), Petrus und Marcus „als lebendige Naturen von raschem feurigem Temperament" vorstellen zu dürfen glaubt, und dieses sehr ergötzlich mit dem Satz begründet: „Zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Evangeliums des Marcus gehört

nämlich das häufige εὐθὺς oder εὐθέως „alsobald“, welches über vierzigmal in demselben vorkommt“ (S. 157). Lassen wir also die Evangelienansicht des Verf. zur Seite und fragen wir nur zu seinen Erörterungen darüber (S. 71—295): Wo sind denn hier die alten Griechen geblieben? Wohl haben wir noch hier und da einen „Blick auf Homer“ zu werfen (S. 128), und klingt noch dies und jenes über das griechische Epos flüchtig an unser Ohr an, im Ganzen deckt es hier Vergessenheit. Nicht dass es den Leser sonst gelüstete mehr vom Verf. über die Griechen zu hören. Im Allgemeinen ist unser Verlangen darnach durch die Einleitung des Verf. mehr als befriedigt, und was wird uns über die Griechen viel zu sagen wissen, wer der Meinung ist, dass „das Höchste was die alte Menschheit bieten konnte das pharisäische Judenthum war“ (S. 226)? Doch ist es eben wieder jene Einleitung, welche mit ihren Ankündigungen unsere Frage hervorruft. Es ist freilich nicht zu verwundern, dass selbst ein so flatterhaftes Denken wie das des Verfassers bei den Problemen der synoptischen Evangelien nicht gerade viel Zeit und Gelegenheit hat, zum griechischen Epos zu entschweben, und es mag ja als der grösste Beweis von Sachlichkeit unseres Werks gelten, dass es sich dem entsprechend verhält, was folgt jedoch daraus, als dass es dem Verf. mit seinen eigenen Gedanken gar nicht Ernst ist, dass seine mit so vieler Prätention vorgetragenen allgemeinen Gesichtspuncte blosser — wir wollen hier lieber Lateinisch reden — fucus sind? Erstens: Was uns der Verf. in der Einleitung vom griechischen Epos gesagt hat, lief darauf hinaus, dass der griechische Volksgeist sich darin noch im Besitz jener „kindlichen Objectivität“ zeigt, „welche nichts Eigenes, Subjectives zu den Dingen hinzuthut, sondern dieselben gänzlich auf sich wirken lässt und gewissermaassen nur der Spiegel der Welt sein will und ist“ (S. 25 f.), und dem gemäss sprach der Verf. noch S. 59 den synoptischen Evangelien überhaupt die Eigenthümlichkeit zu, dass darin der Strom der Erzählung ruhig fliesse „ohne alle Einmischung des Erzählers“ (S. 59). Wir wollen nun auf keinen Fall die hier zu Grunde liegenden Vorstellungen über Epos analysiren, nur ihre Anwendung auf die synoptischen Evangelien soll uns hier etwas angehen. Hier aber können wir nur constatiren, dass der Verf. an das was er sagt selbst nicht glaubt. Lassen wir nun auch dahingestellt ob die verworrenen Ausführungen über das „Sichnichtgeltendmachen der Individualität“ beim Vortrag der evangelischen Geschichte (S. 88 f.) vom mündlichen Urevangelium des Verf. oder von den geschriebenen Evangelien gelten sollen, in Bezug auf diese ist es Thatsache, dass der Verf. selbst im Laufe der Darlegung seiner Evangelienansicht, was er für epische Objectivität ansieht, nur seinem Marcusevangelium zuzusprechen wagt (S. 149 f. 328), für die beiden übrigen aber jene angebliche „Nichteinmischung des Erzählers“ eine unüberlegte Phrase bleibt. Wie kann auch nur davon die Rede sein, schon der Freiheit der Umstellungen des Stoffs gegenüber, von welcher auch der Verf. seine Evangelisten Gebrauch machen lässt? Ueberdiess aber, wenn uns der Verf. auch der vollständigen „Tendenzlosigkeit“ des Marcusevangeliums zu versichern in der Lage ist, so ist er doch in Bezug auf die anderen beiden Synoptiker, obwohl er es wieder selbst nicht zu wissen scheint, ein „Tendenzkritiker“ im verwegensten Sinne des Worts. Man vergleiche nur was der Verf. über die Absichten des Matthäusevangeliums sagt (S. 230 f.), oder die geradezu erbärmliche Tendenz, die er z. B. der Erzählung Matth. 16, 17 ff. unterlegt (S. 154 f.), nehme auch Act von den Erklärungen des Verf. über den beweisenden oder didaktischen Charakter des Matthäusevangeliums (S. 262 f. u. ö.) und über die „gewissermaassen abstracte Darstellung“ der Wunder in diesem Evangelium gegenüber vom Marcusevangelium (S. 140), und frage sich, wo der „epische“ Charakter

des Matthäusevangeliums zu suchen sein soll. Ebenso bei Lucas. Von dessen Evangelium erkennt auch der Verf. den paulinischen Charakter an, führt oft genug, wenn auch in gänzlicher Selbstvergessenheit sehr auffallende Beispiele der „Einmischung des Erzählers" darin an (vgl. z. B. S. 209. 214) und sieht sich bei diesem Evangelium in dem Falle, „die Macht wie das Recht des heiligen Geistes" zu vertheidigen, „die Worte des Herrn den neuen Verhältnissen der Kirche und ihren eigenthümlichen Bedürfnissen entsprechend neu zu gestalten" (S. 209). Zweitens: Dem Verf. zufolge verhalten sich innerhalb der NTlichen Literatur die Synoptiker zu Paulus wie Kindheit zur Jugend. Gar zu leichten Sinnes setzt sich aber der Verf. über den hierbei „nicht unwichtigen Umstand" weg, dass die paulinischen Briefe älter sind als die synoptischen Evangelien, indem er den Inhalt dieser von seiner Aufzeichnung unterscheidet und jenen für älter erklärt als die paulinischen Briefe (S. 63. 132) Sollte diese Unterscheidung hier irgend welchen Sinn haben, so müsste der in den Evangelien vorliegende Stoff von paulinischem Einfluss ganz unberührt geblieben und insofern nur durch den Zufall späterer Aufzeichnung jünger sein als die paulinischen Briefe. Daran glaubt der Verf. wiederum selbst nicht, wie seine Ansicht über den Paulinismus des Lucasevangeliums beweist, und wohin man gerathen würde, wenn man, wie die Prämissen des Verf. fordern, diese ganze Unterscheidung auch auf die Apostelgeschichte anwenden wollte, mag man nicht gern ausdenken. Drittens: Nach der Vorstellung des Verf. sind die NTliche und die griechische Literatur unter so verschiedenen Bedingungen entstanden, dass jede ernste Analogie zwischen ihnen aufhört. Zwischen den „kerygmatischen" Schriften des N. T.'s z. B. und dem griechischen Epos besteht dem Verf. zufolge der Unterschied, dass dieses eine Trugliteratur bildet, die Evangelien eine Literatur von strenger historischer Wahrheit der Erzählung. Der Verf. aber sieht nicht ein, dass er hier mit dem Feuer spielt und auch nicht, dass seine eigenen Ausführungen über die den NTlichen Schriften im Unterschied vom griechischen Epos zukommende historische Glaubwürdigkeit (S. 86 f.) die angenommene Verwandtschaft überhaupt aufhebt. Mit welchen nichtigen Phrasen aber der Verf. seine Einbildungen speist, kann man erkennen, wenn er in Einem Athem es für ein „tiefsinniges Wort" Göthe's erklärt, dass kein ächtes Epos der Wunder gänzlich entbehren könne, und nur dem „heiligen Epos" des N. T's. „die wahren Wunder zuspricht, nach denen sich die Menschheit in ihrer epischen Poesie nur „sehne" (S. 127 f.). Es kann nur der allerdings kaum entwirrbare Unsinn in seinem eigenen Satze sein, der dem Verf. als Tiefsinn erschienen ist. Aber auch von den besonderen Vorurtheilen des Verf. abgesehen, so oft er etwas über das Epos ausspricht, kann man sich nur staunend fragen, inwiefern dieses so unbedingt auf die Zeit des Urchristenthums passen soll. „Das wahre Epos" heisst es einmal, „das Volksepos gehört dem illiteraten Zeitalter der Völker an und schliesst den Zwiespalt volksmässigen Denkens und schulmässiger Denkbildung aus" (S. 93). Allein kann denn dieser Zwiespalt einer Gemeinschaft ganz fremd gewesen sein, welche neben den Uraposteln einen Paulus unter ihren Gliedern hatte? Dem Verf. raubt freilich bisweilen gedankenloser Eifer alle Macht über die Sprache. Die bisweilen angenommene Absicht des Verfassers der Apostelgeschichte eine Fortsetzung dieses Buchs zu schreiben nennt unser Schriftsteller „undenkbar" (S. 315), und was er selbst anführt beweist nicht einmal die allerdings grosse Unwahrscheinlichkeit jener Hypothese. Es ist auch feuriger gesprochen als der Verfasser sich erlauben sollte, wenn er „die Tendenzkritik" beschuldigt zum Zweck der Verwerfung der Darstellung der Missionsgrundsätze des Paulus in der AG. die Anschauung des Paulus von seiner Heidenbekeh-

rung als blossem Mittel zum Zweck der Judenbekehrung Röm. 11, 13 ff. „in wirklich schmachvoller Weise zu vertuschen.“ Der Kürze halber sei es dem Referenten erlaubt nur auf seine Bemerkungen zu de Wette's AG. S. 209 f. zu verweisen. Es ist ein starker Irrthum des Verfassers, wenn er der Kritik als eine unliebsame Consequenz vorhält, den Paulus des Römerbriefs für „weit judaistischer“ erklären zu müssen als den der AG. (S. 322), was in gewissem Sinn in der That der Fall ist und der Kritik der AG. zu erklären gar nicht schwer fällt, und nicht die Kritik, sondern der Verf. ist es, welcher das Jüdische in Paulus unterschätzt, wenn er schreibt, „die dem Judenthum zugekehrte Seite des Apostels stehe in der AG. in vollem Lichte“ (S. 322), da vielmehr das Judenthum des Apostels darin gerade in halbem Lichte steht, und überdiess in falschem, sofern der Apostel national dem Judenthum entfremdet, sein Bruch mit den religiösen Anschauungen des Judenthums aber verdeckt ist. Ein Leichtes wäre es auch den Hohn, den der Verf. S. 323 f. über die „Tendenzkritik“ zu AG. 24, 25 ergiesst, seiner Armseligkeit zu überweisen. Der Verf. stützt sich wiederum auf ein Wahngebilde nur des Rabbinismus unserer Tage, wenn er in der AG. das Christenthum „als das wahre Judenthum den Schutz des römischen Staats in Anspruch nehmen“ sieht, „welcher dem Judenthum als religio licita zukomme“ (S. 324). Gröber kann man die gegenseitige Stellung von Christen, Juden und Römern in ihren Anfängen nicht verkennen. Kann man ferner auch nur eine Ahnung von den drei ersten Capiteln des Römerbriefs, überhaupt von den Gedanken des Paulus haben, wenn man wie der Verf. zu fragen im Stande ist: „Was überhaupt, wenn es Bekehrung und Vertheidigung vor ungläubigen Juden gelte, das sogenannte Princip der paulinischen Theologie solle, die Rechtfertigung durch den Glauben?“ (S. 325), und kann man sich unbefangener mit den Thatsachen der paulinischen Briefe in Widerspruch setzen als mit der zur Rede AG. 17 erhobenen Frage: was denn „vor einer Versammlung von epikuräisch oder stoisch gerichteten Athenern“ — gesetzt von einer solchen redete die AG. — „in einer Missionspredigt des Paulus das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben solle?“ (S. 325). Wenigstens wird nur in apologetischen Kreisen sich eine so unlebendige Ansicht von paulinischer Predigt halten, wonach darin die Predigt der Auferstehung — was Grau die „Missionspredigt“ nennt — und die der Rechtfertigung so auseinandergefallen wären. Es ist überdiess der milesischen Rede AG. 20 gegenüber handgreiflich falsch, dass die AG. nur die Missionspredigt des Paulus schildere. Dass im Uebrigen gerade bei der AG. den Verfasser die allgemeinen Gesichtspuncte seiner Einleitung nicht in den Stand gesetzt haben sich irgendwo über die trivialste Apologetik zu erheben, sei hier nur noch beiläufig hervorgehoben. Aus der „Schlussbetrachtung des Verf. über „die erste Stufe der NTlichen Literatur“ halten wir zum Abschied nur bei dem Satz an: „Mit mehr Recht wird man in der That von den drei synoptischen Evangelien sagen dürfen: *τρίμορφον τὸ εὐαγγέλιον*, als mit Irenäus von den vier Evangelien *τετράμορφον*. Denn die drei synoptischen Evangelien bilden in ihrer Einheit zunächst einen Gegensatz zum vierten.“ Sehen wir davon ab, dass der zweite Satz im ersten den Gedanken einer Dimorphie des Evangeliums begründet, nicht aber den einer Trimorphie — so scharf darf man es mit der Logik der Partikeln beim Verf. nicht nehmen — so möchten wir hier den Verf. wieder daran erinnern, dass wer mit solcher Gelassenheit an einen wahren Grundstein der kirchlichen Anschauung vom Kanon tastet, wie die wesentliche Gleichsetzung der 4 Evangelien, auch nicht das geringste Recht hat von der Kritik in Anathemen zu reden, und diess möchten wir überhaupt an die Adresse unserer heutigen Apologeten richten. Von ihnen gilt in der

That, was wenigstens mit zweifelhafterem Rechte Tertullian einmal von Marcion sagt: Sic aedificat qui propria paratura caret. Bleiben unsere theologischen Gegensätze wie sie sind, so kann man den Unterschied der Apologetik und der Kritik bald dahin bestimmen, dass von der Kritik eine Arbeit gut besorgt wird, welche die Apologetik nur schlecht besorgt. Jene stärkt uns zwar nicht im überlieferten Glauben, aber sie vermehrt doch unsere Einsicht: in beidem ist die Apologetik heutzutage gleich ohnmächtig.

Basel. F. Overbeck.

Petrus Franc. Vigelius, Historisch-kritisch onderzoek naar den Schrijver van Johannes XXI. Leiden 1871. 8. 88 Bl.

Eine recht unbefangene Untersuchung über Joh. C. 21, welche die herrschende Ansicht, dass dieses Capitel erst von einem Spätern zu dem Johannes-Evangelium hinzugefügt worden sei, keineswegs für ausgemacht hält. Der Hr. Verf. kommt vielmehr ganz zu demselben Ergebniss, wie der Unterz. in der Abhandlung: Das Johannes-Evg. nicht interpolirt (in dieser Zeitschrift 1868, S. 434 f.), dass Joh. C. 21 von dem Evangelisten selbst verfasst ist. Nach einer Einleitung (S. 1—9) handelt §. 1 (S. 10—31) über die leitende Absicht von Joh. C. 21 und findet die vollständigste Uebereinstimmung der Gedanken mit C. 1—20. Nicht minder übereinstimmend mit dem ganzen Evg. findet der Hr. Vf. in §. 2 (S. 32—47) die Form von Joh. C. 21. Endlich entkräftet er in §. 3 (S. 48—78) die Bedenken, welche gegen die Authentie von Joh. C. 21 vorgetragen worden sind. Er verhandelt hier hauptsächlich mit Hoeckstra und Scholten. Die Bedenken erweisen sich bei näherer Erwägung sämmtlich als unzureichend. Der Schluss §. 4 (S. 79—82) erkennt daher auf die Zugehörigkeit von C. 21 zu dem Johannes-Evg., dessen nachapostolischer Ursprung dem Verf. feststeht.

Wir wollen über Einzelnes, wie wenn Vigelius (S. 68 f.) die Aechtheit von Joh. 21, 25 aufopfert, nicht rechten, sondern das Schriftchen der Beachtung empfehlen. Wenn man doch einmal das ganze Johannes-Evg. für nachapostolisch erklären muss, so hat man meines Erachtens vollends nichts mehr daran, das letzte Capitel abzuschneiden. A. H.

J. Chr. K. v. Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments Th. III. (Der Brief an die Römer). Nördlingen 1868. 8. IX und 639 S.

An keine Schrift des Neuen Test. hat, um sie zu begreifen, die christliche Kirche und Theologie mehr geistige Kraft und Arbeit gesetzt, als an den Römerbrief. Aber noch immer ist derselbe ein Räthsel, nicht gelöst oder in seiner Lösung bestritten. Daher ist denn jede neue Erklärung erwünscht, die mit Ernst um das Verständniss ringt, wie viel mehr die eines Meisters der Exegese, wie der Verf., der jahrelang seine Liebe, seine Kraft dem Briefe zugewendet hat.

Die Eigenthümlichkeit nun des vorliegenden Commentars besteht nicht in den kritischen und historisch-kritischen Untersuchungen. Die Aechtheit der Capp. 15 und 16 wird unbewiesen vorausgesetzt und nur durch ihre Erklärung, nicht gegen die Gründe der Gegner vertheidigt. Dabei weiss der Verf. mit dem Scharfsinn, der ihn auszeichnet, die Widersprüche dieses Schlusses in sich, gegen die Einleitung, gegen den Brief selbst, gegen das Bewusstsein und die Geschichte des Paulus auszugleichen oder zu verdecken. Und geht es nicht willig, so braucht er Gewalt. So verbindet er, um nur ein Beispiel für viele zu geben, die Worte 16, 25—27 mit den Anfangsworten von Cap. 15 unter Festhaltung des δέ hier zu Einem Satze und Einem Gedanken. Und aus diesen beiden Capp. grade in ihrer Verknüpfung mit der Einleitung werden alsdann die weitgreifendsten Folgerungen auf Veran-

lassung und Zweck des Briefes, auf das Wesen der Römischen Gemeinde und die Stellung des Paulus zu derselben gezogen, Folgerungen, die doch alle in der Luft schweben, so lange die Aechtheit der beiden Capp. nicht auf festerem Grunde ruht, als der Verf. gelegt hat.

Die Eigenthümlichkeit des Commentars besteht vielmehr in der Darlegung des Gedankeninhaltes des Briefes. Zu diesem Zwecke hat der Verf. mit allem Aufwande von Scharfsinn und gründlichem Wissen die Erklärung der einzelnen Worte und Gedanken durchgeführt; zu diesem Zwecke hat er an den Ruhepuncten der Gedankenbewegung in grösserer und immer grösserer Ueberschau mit ausserordentlicher Sorgfalt die Darstellung der Gedankengliederung, des Gedankenzusammenhanges gegeben, um das Ganze stets mit dem Lichte des Einzelnen zu durchleuchten, das Einzelne stets im Lichte des Ganzen zu erhellen. Und an dem neuen Verständnisse des Gedankeninhaltes des Briefes, welches Verf. auf diesem Wege gewonnen hat, muss die Kritik die wissenschaftliche Bedeutung des Commentars nach seinem eigenen Maassstabe beurtheilen.

Prüfen wir nun dies Verständniss des Verf. vom Römerbriefe an den entscheidenden Gedankengruppen Cp. 1, 16—8, 39 und Cp. 9—11, zunächst an dem Thema der ersten Gruppe.

Den Satz, von dem der Apostel ausgeht — Thema zu sagen scheut sich der Verf. vielleicht mit Recht für sein Verständniss — sieht er 1, 16. 17 gegeben. Aber den Ausgangspunct bilden die Worte *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον*. Denn des Verf. Meinung ist, dass der Beweis des Satzes, das Evangelium sei eine Gotteskraft der Heilserrettung für jeden, der da glaubt, nur Mittel sei zu dem Zweck des Paulus zu beweisen, dass er nicht besorgen brauche in Rom, der Welthauptstadt, dem Mittelpuncte der Bildung, mit der Heilsbotschaft zu Schanden zu werden. Darauf nämlich beschränkt Verf. die Beziehung des *ἐπαισχύνομαι*, charakteristisch für ihn, der die wesentliche Beziehung des Briefes auf Heidenchristen behauptet und also das *ἐπαισχύνομαι* nur von der Scham vor hellenischer Weisheit versteht. Die historisch allein berechtigte Beziehung auf 1 Cor. 1, 23 und damit doch wenigstens eine gleiche Beziehung des Briefes auf das Aergerniss der Judenchristen am Kreuz sieht er nicht, obwohl auch die Worte *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* sie fordern. Mit dieser Betonung des *οὐκ ἐπαισχύνομαι* erhält der Brief aber — und das ist des Verf. Meinung — eine wesentlich subjective Färbung. Nicht objectiv in den Lesern liegt der Zweck und damit die Gestaltung des Inhaltes des Briefes, obwohl Paulus dies 1, 11 als den Zweck der Anknüpfung seiner Beziehung zu den Römern ausspricht, sondern wesentlich in dem subjectiven Bedürfen des Paulus, den Römern „darzulegen, was ihm die Heilsbotschaft sei.“ Verf. ist damit freilich der Forderung überhoben, die Form des christlichen Bewusstseins der Röm. Gemeinde und die Beziehung des Briefes darauf zu erforschen und zwar grade auf Grund jener eigenthümlichen Worte 1, 11. Hätte er dies aber gethan, hätte er zugleich die entscheidende Bedeutung dieser Worte nicht in der ganz oberflächlichen Erklärung übersehen, dass sie „„eine Gabe für das innere Leben““ bezeichnen, statt sie in Verknüpfung mit 6, 19 auf eine Schwäche des sinnlichen Bewusstseins der Gemeinde und wesentlich auf eine nicht-pneumatische Auffassung des Evangeliums von Seiten der Judenchristen zu beziehen, so würde er das Thema schon richtiger im Sinne des Paulus und historisch lebensvoller verstanden haben. In Uebereinstimmung hiermit steht, dass Verf. die Worte V. 17 *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, losgelöst von *δικαιοσύνη θεοῦ*, mit *ἀποκαλύπτεται* verbindet. „Wie es die Wortfolge mit sich bringt.“ Als ob es nur eine grammatische, keine rhetorische Wortfolge gäbe! Doch macht

der Verf. dafür Ernst mit dieser Verbindung. „Wer die Heilsbotschaft nicht gläubig aufnimmt, dem bleibt die Gottesgerechtigkeit verborgen.“ Aber die Offenbarung geschieht doch auch dem Ungläubigen. Und „dem, der die Heilsbotschaft gläubig aufgenommen hat, soll sein Erleben dazu dienen, dass er an die Heilsbotschaft glaubt.“ Der Gläubige soll glauben! Diesen Gedanken dürfte Paulus nicht gedacht haben. Und er entspricht nicht dem Voraufgehenden, nicht dem Nachfolgenden. Denn nicht durch eine ἀποκάλυψις ἐκ πίστεως εἰς πίστιν wird die σωτηρία παντὶ τῷ πιστεύοντι begründet, sondern durch eine δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, und nicht eine ἀποκάλυψις ἐκ πίστεως εἰς πίστιν wird durch ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται begründet, sondern eine δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Aber Verf. missversteht nun wieder diesen Ausdruck, in welchem die πίστις als ἀρχή und τέλος der δικαιοσύνη gesetzt ist, weil er ihn nicht historisch auf eine Form des christlichen Glaubens bezieht, in welcher die πίστις zwar die ἀρχὴ der δικαιοσύνη, das τέλος aber die ἔργα sind, auf das Judenchristenthum, welches im Glauben die Werke wieder aufbaut (Gal. 2, 18). Desshalb missversteht der Verf. auch die Worte ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Nach seiner Behauptung müssten dieselben, wenn sie die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως begründen sollten, die Form haben: ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος ζήσεται, während er richtig ἐκ πίστεως mit ζήσεται verbindet. „Denn die Verbindung führt nicht auf den Gegensatz von zweierlei Gerechtigkeit, sondern, was durch das beibehaltene δέ angedeutet wird, auf den Gegensatz des Gerechten, welcher leben, und des Ungerechten, welcher sterben wird.““ Aber Verf. versteht seine Construction nicht. Gerade dieser Gedanke müsste die Form haben: ὁ μὲν δι᾽ ἔργων νόμου ἄδικος ἀποθανεῖται, ὁ δε ἐκ πίστεως δίκαιος ζήσεται Und er sieht eben nicht, dass Paulus den Gegensatz denkt: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, ἀλλ᾽ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου cf. Gal. 3, 12. Paulus hat hier denselben Gegensatz im Auge — daher das beibehaltene δέ — wie bei der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, den Gegensatz gegen das Judenchristentum, welches unter dem Prinzipe des Glaubens Gerechtigkeit und Leben noch an die Werke bindet. Und in diesem Sinne begründet das δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται eine δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.

Wir haben bisher schon gesehen, wie mangelhaft Verf. das Thema versteht, weil er die historische Beziehung auf das Judenchristentum nicht sieht, auf deren Grunde sich das Thema erst klar abhebt. Aber folgenreicher ist es geworden, dass Verf. den Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ historisch in seinem Gegensatze zum judenchristlichen Bewusstsein nicht bestimmt hat. Der Ausdruck bezeichnet nach dem Verf. ebenso richtig, als oberflächlich, einen Stand des Menschen, in welchem er Gott für sich hat, aber einen nicht menschlicher-, sondern göttlicherseits hergestellten, welcher deshalb und in diesem Sinne nach Gott genannt ist. Und diese so völlig oberflächliche Bestimmung ergänzt Verf. weder 3, 21 noch 10, 3. Und doch ist der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ der Schlüssel zum Verständnisse des Römerbriefes. Und so lange man nicht anerkennt, dass mit dieser Paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ, dieser justitia passiva, dieser objectiven Gerechtigkeit, ein nicht nur dem heidnischen und jüdischen, sondern auch dem judenchristlichen, durch Jesus und die Jesusapostel geformten Bewusstsein völlig neuer religiöser Begriff und mit diesem neuen Begriffe eine völlig neue religiöse Weltanschauung gegeben war, wird der Römerbrief ein Räthsel bleiben.

Es ändert sich nämlich mit diesem Begriffe, dem Erzeugnisse der γνῶσις τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, das metaphysisch-religiöse, das ethisch-religiöse, das historisch-religiöse Bewusstsein. Der Begriff postulirt und erzeugt im Bewusstsein des Paulus einen objectiven Theismus, der freilich die

Consequenz des ATlichen ist, aber in seiner einseitigen Härte einer völligen Gleichgültigkeit Gottes gegen das menschliche Subject und sein Recht dem ATlichen Bewusstsein widerspricht. Es postulirt und erzeugt dieser Begriff in dem Bewusstsein des Paulus eine Notwendigkeit der Sünde ausser Christo, welche freilich die Consequenz ist der im ATlichen Bewusstsein anerkannten Allgemeinheit der Sünde, dennoch aber in ihrer einseitigen Härte, welche ausser Christo nur Sünde kennt, welche auch das Gesetz nur um der Sünde willen anerkennt, welche die Freiheit zum Guten aufhebt, dem ATlichen Bewusstsein widerspricht. Der Begriff postulirt und erzeugt im Bewusstsein des Paulus eine Umformung des historischen Bewusstseins, die freilich die Consequenz ist des ATlichen teleologischen Theismus und der in ihm gesetzten Notwendigkeit vom Ende aus einer geschichtlichen Bewegung den Anfang als mit dem Ende identisch zu formen, nichts desto weniger aber in dieser Umformung der Geschichte dem ATlichen Bewusstsein widerspricht. Und so enthält der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ eine Welt von schneidenden Gegensätzen grade gegen das judenchristliche Bewusstsein, welche Paulus lösen muss, wenn er das judenchristliche Bewusstsein mit seinem Evangelium versöhnen, und wenn er eine gemischte Gemeinde zur Einheit des Geistes und Lebens erheben will. Weil aber dem Bewusstsein des Verf. diese antithetische Bedeutung des Begriffes der δικαιοσύνη θεοῦ verschlossen geblieben ist, und weil er die Spuren der mit diesem Begriffe hervorgerufenen Gegensätze in jedem Gedanken des Römerbriefes von 1, 16—8, 39 nicht gefunden hat, so ist ihm auch der paulinische Gedankeninhalt und Gedankengang dieses Teiles des Römerbriefes unverstanden geblieben.

Um dies anschaulich zu machen hat Ref. aus den durch den Commentar zerstreuten und zum Teil einander widersprechenden Ausführungen die geistige Form herausgehoben, in welcher der Gedankengang des Paulus zunächst in dem Abschnitte Cp. 1, 16—8, 39 dem Bewusstsein des Verf. sich darstellt.

Die Form dieses Teiles ist folgende:

Zum Zweck des Nachweises, dass Paulus keine Scheu trage in Rom Christum zu verkünden, führt er das, was ihm die Heilsbotschaft sei, eine Gotteskraft zur Heilserrettung für jeden, der da glaubt, in zwei verschiedenartigen Abschnitten aus 1, 16. 17.

I. Beweisender Abschnitt (1, 18—4, 25). Beweis, dass das Evangelium eine Gottesmacht ist zum Heile für jeden, der da glaubt, für Juden voran und Heiden. Denn

1) es hilft kein anderer Wahrheitsbesitz wider Gottes Zorn (1, 18—3, 4!). Denn
   a) wider Gottes Zorn hilft der Sünde wegen die in der Schöpfung gegebene Gotteserkenntniss nicht, (1, 18—2, 8!)
      α) deren Verleugnung sich an den Menschen gestraft hatte, (1, 22—32)
      β) so dass auch das Vermögen sittlichen Urteils über gut und bös nur dem göttlichen Zorngerichte überliefert. (2, 1—8!)
   b) Gleichgültig ist dem göttlichen Zorne gegenüber auch der Unterschied von Juden und Heiden, (2, 9—3, 4!)
      α) da es auf das Tun, nicht das Wissen des Gesetzes ankommt und ein Beschnittener, der es nicht tut, nicht im Sinne Gottes beschnitten ist; (2, 9—29)
      β) was aber der Jude voraus hat, bleibt hierbei bestehen, doch so, wie schliesslich Gottes Wahrheit durch die allgemeine Untreue der Menschen verherrlicht wird (3, 1—4!)
2) Wol aber hilft der Wahrheitsbesitz des Christen (!), weil er in

dem Glauben an Jesum besteht', durch welchen Juden und Heiden, ohne dass sich der Jude dagegen auf die Schrift berufen kann, gleicherweise gerecht werden (3, 5 — 4, 25). Denn

a) (als Grundlage für das Folgende!) Gott braucht nicht, um nicht ungerecht zu sein, auf sein Zorngericht zu verzichten (3, 5.)
   Abweis einer daran sich knüpfenden Lästerung (3, 6 — 8)
b) ebensowenig meinen die Christen (!) so über die andern hinaus zu sein, dass sie unter Gottes Zorngericht nicht fallen, (3, 9—18!)
c) und das Gesetz ist den Christen (!) nicht gegeben, dass es sie der allgemeinen Schuld und Strafe entnehme (3, 19 — 20).
d) Aber eine göttliche Gerechtigkeit mittelst Glaubens an Jesum Christum und für alle, die da glauben, ist offenbart (3, 21 — 28!)
   Aufrechterhaltung dieser Lehre
   α) gegen den Zweifel an die Möglichkeit solchen Gerechtwerdens durch Aufweis, dass dieser Zweifel ein Zweifel wäre an der Einheit Gottes (3, 29 — 30)
   β) gegen das Bedenken, ob dabei eine sittliche Lebensordnung bestehen bleibe (3, 31!)
   γ) durch Aufweis der Uebereinstimmung derselben mit der von der Schrift beurkundeten heilsgeschichtlichen Stellung Abraham's (4, 1 — 25).

II. Ermahnender Abschnitt (5, 1 — 8, 39).
1) Die Ermahnung selbst an die Leser, nun auch so zu Gott zu stehen. wie es mit dem in der Glaubensgerechtigkeit erlangten Gnadenstande gegeben (5, 1 — 5, 1!! cf. S. 364).
2) Begründung dieser Ermahnung (5, 2 — 8, 39)
   a) durch Hinweis auf die Tatsache, dass Christus zu unserer Versöhnung mit Gott für uns Sünder gestorben (5, 2 — 11).
   ? Indem Paulus sich anschickt, hiervon die Anwendung zu machen und die daraus folgende Gestalt unseres inneren Lebens zu zeichnen, bietet sich ihm ein a n d e r e s Bild des trostreichen Tatbestandes dar, welches die Christen so froh macht:
      α) Parallele zwischen Adam und Christus, Sünde und Tod, Gerechtigkeit und Leben (5, 12 — 19).
      ? Erklärung der vorübergehenden Bedeutung des Gesetzes (5, 20 — 21).
         a) Zurückweisung einer sich hieran knüpfenden Missdeutung und Ermahnung an die Gemeinde sie mit der Tat zu widerlegen (6, 1 — 23).
         b) Beweis der Freiheit vom Gesetz für die aus dem Gesetze hergekommenen Christen (7, 1 — 6). Ausführung über das Gesetz (7, 7 — 24!)
   b) durch Zeichnung des inneren Christenstandes unter Rückkehr zu 5, 2 — 11 (7, 25 — 8, 39)
      α) für die Gegenwart Freiheit von der Macht der Sünde und des Todes durch Einwohnung des heiligen Geistes (7, 25 - 8, 10!)
      β) für die Zukunft leibliche Verlebendigung und Beteiligung an der Herrlichkeit Christi (8, 11 — 21!)
      γ) für die Gegenwart eine Zeit des Seufzens, aber auch der Gewissheit, dass wir an das Ziel unserer Vorbestimmung gelangen werden (8, 22 — 29), die schon so wesentlich verwirklicht (8, 30), und deren Vereitelung undenkbar ist (8, 31 — 39).

Die Darstellung dieser Form, in welcher dem Verf. der Gedankeninhalt und Gedankengang des Paulus sich offenbart, ist das Urteil über das Verständnis des Verf. und seine Verurteilung. Die grossartige und doch einfache, bis

in die einzelnen Teile hinein mit durchdringender Logik gegliederte Gedankenconception des Paulus ist dem Verf. unbegriffen geblieben. Und wie wenn ein Fleischhauer einen organischen Leib widernatürlich grade ausserhalb seiner Gelenke zerhackt hätte, wärend ein Anatom denselben in seiner natürlichen Gliederung zerscheidet, so liegt unter der Erklärung des Verf. der Gedankenorganismus des Paulus widernatürlich zerstückelt da. Das Geschiedene ist zusammengeflickt, das Verbundene auseinander gerissen. Man beachte die grosse Scheidung im Anfange von Cap. 5, wo doch 5, 1—11 als unmittelbares Resultat des Vorhergehenden zu diesem gehört; beachte die Scheidung 2, 8, wo 2, 9. 10 notwendig mit 2, 1—8 zusammen, und der ganze Abschnitt dem Folgenden angehört; beachte die Scheidung 3, 4, wo doch 3, 1—8, auseinandergerissen, Sinn und Zweck verliert; beachte die Scheidung 3, 18, wo 3, 19 u. 20 seine Voraussetzung und 3, 9—18 seinen Schluss verliert; beachte die Scheidung 3, 28. 5, 1. 8, 10. 8, 21, wo immer dieselbe Zerstörung des Gedankenzusammenhanges sich wiederholt. Dazu sind wesentliche Gedankenglieder aus allem Zusammenhange herausgerissen, wie der ganze Abschnitt 5, 12—7, 24 völlig von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden und in sich isolirt ist. Kurz, es wird die Geschichte der wissenschaftlichen Auslegung fremder Geisteswerke kaum ein zweites Beispiel einer Misshandlung aufweisen, wie der Römerbrief sie vom Verf. erfahren hat. Und das alles, weil der Verf. mit dem Paulinischen Inhalt des Begriffes der δικαιοσύνη θεοῦ und seiner im religiösen Bewusstsein historisch gegebenen Gegensätze den treibenden Keim und das keimende Leben und die lebendige Entwickelung in dem Gedankenorganismus Cp. 1, 16—8, 39 verkannt hat. Denn deshalb verkennt er, dass das Thema: das Paulinische Evangelium eine Gotteskraft zur Heilserrettung für jeden, der glaubt, für den Juden sowol und vor allem als für den Hellenen, weil eine Gottesgerechtigkeit aus Glauben auf Glauben, in zwei Teilen sich entwickelt, von denen der eine Cp. 1, 18—5, 11 das Wesen dieser δικαιοσύνη θεοῦ vor allem dem judenchristlichen Bewusstsein (Ἰουδαίῳ πρῶτον) darstellt, der andere Cp. 5, 12—8, 39 diese Darstellung gegen das ethisch-religiöse Bewusstsein des Judenchristen begründet; verkennt er, dass der erste Abschnitt in drei Momenten die Voraussetzung der δικαιοσύνη θεοῦ (1, 18—3, 20), das Wesen der δικαιοσύνη θεοῦ (3, 21—4, 25), die Folge der δικαιοσύνη θεοῦ (5, 1—11) entwickelt; verkennt er, dass das erste dieser drei Momente, entsprechend dem Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, das gleiche Walten des göttlichen Zornes über die gleiche unentschuldbare Ungerechtigkeit der heidnisch-hellenischen (1, 18—32) und der jüdischen (2, 1—3, 20) Menschheit darstellt, und zwar zuerst in zwei Gliedern das allgemeine Princip und die besondere Form der heidnisch-hellenischen Ungerechtigkeit (1, 18—23) und das Walten des Zornes über dieselbe 1, 24—32 entwickelnd[1]), dann in zwei Gliedern das gleiche Unterworfensein der jüdischen Menschheit unter den göttlichen Zorn beweisend, und zwar negativ abweisend, was im jüdischen Bewusstsein dem Juden eine andre Stellung zum göttlichen Zorn, als dem Hellenen, geben könnte (2, 1—10; 2, 11—29; 3, 1—8), positiv hervorhebend, was diese gleiche Stellung bewirkt 3, 9—20; verkennt er, dass das zweite dieser drei Momente das Wesen dieser δικαιοσύνη θεοῦ wieder mit Beziehung auf das Ἰουδαίῳ τε πρῶτον κ. Ἕλληνι darstellt (3, 21—26)

1) Hätte 1, 18 eine die ganze Menschheit umfassende Bedeutung, so hätte Paulus τῶν ἀνθρώπων τῶν statt ἀνθρώπων τῶν sagen müssen, abgesehen davon, dass der gewählte Ausdruck nicht das Wesen der jüdischen Ungerechtigkeit kennzeichnet.

unter Hervorhebung zweier für das judenchristliche Bewusstsein entscheidender Bestimmungen, der Loslösung der Gerechtigkeit vom Gesetz und daher Gleichheit für Juden und Heiden (3, 27—30) und der Uebereinstimmung dieser für Juden und Heiden gleichen Gerechtigkeit mit der in Gesetz und Propheten verkündeten (4, 1—25 cf. 3, 21); verkennt er, dass das dritte Moment entsprechend dem ersten als die Folge der *δικαιοσύνη θεοῦ* die Aufhebung des Zornes in dem Frieden und der Hoffnung der Gottesherrlichkeit ausspricht;[1]) verkennt er, dass 5, 12—21 eine neue Wendung des Gedankens beginnt,[2]) dass dieser Abschnitt im Uebergange zum Folgenden die neue Weltanschauung einer objectiven Heilsweltordnung entwirft, wie sie das Postulat der objectiven Gerechtigkeit ist; verkennt er, dass der Abschnitt 6, 1—8, 39 diese neue Weltanschauung und damit die *δικαιοσύνη θεοῦ* gegen die Widersprüche des ethisch-religiösen Bewusstseins der Judenchristen begründet, und zwar zuerst negativ durch Zurückweis der falschen Consequenzen, welche das judenchristliche Bewusstsein aus dieser Weltanschauung zieht (6, 1—14; 15—23 u. 7, 7—25 mit dem Uebergange dazu 7, 1—6), dann, um der berechtigten Forderung des ethischen Bewusstseins zu genügen, positiv durch Aufweis der subjectiven Vollendung, welche auch die objective Gerechtigkeit dem religiösen Subjecte bringt, und zwar die gegenwärtige sittliche Lebensvollendung (8, 1—11) und die zukünftige Wesensvollendung (8, 12—30), zum Schluss die Gewissheit dieser Wesensvollendung in der Liebe Gottes und Christi preisend (8, 31—39).

Für die richtige Auffassung von Cap. 9—11 hält Verf. daran fest, dass es sich nicht um Verteidigung der Heidenmissionspraxis, dass es sich wesentlich um eine andere Frage von tiefernster Bedeutung für das religiöse Bewusstsein jener Zeit handle: „Wenn die Lehre Jesu (!) die allein und die allen zum Heile gedeihende Gottesmacht, und wenn sie dies (1, 16) voran und zuerst den Juden ist, wie verträgt sich damit die Tatsache, dass das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes ihr fremd geworden. Obgleich die Beantwortung dieser Frage nur mittelbar zur Ausführung des Satzes gehört, von dem der Apostel 1, 16 ausgegangen ist, so dient sie doch ein Bedenken zu heben, welches nachträglich geltend gemacht werden konnte.“ Vortrefflich! Der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und dem ATlichen Ideale Israels, ein Widerspruch, dessen schneidende Schärfe durch das Paulinische Heidenevangelium hervorgerufen war, verlangte von dem Heidenapostel seine Lösung, wenn er in einer gemischten Gemeinde das judenchristliche Bewusstsein mit seinem Evangelium versöhnen wollte, dem Evangelium, welches den Anspruch machte, dass es vor allem auch dem Juden eine Gotteskraft der Heilserrettung sei. Auch das hebt Verf. nicht unrichtig hervor, dass es sich um eine Frage handele, mit welcher der Apostel sich um seiner selbst willen beschäftige. Aber nun macht er auch hier wieder diese persönliche und subjective Bedeutung der Frage zur entscheidenden für die Auffassung der ganzen Gedankenbewegung. „Alles bis 11, 12 dient dazu, die Leser darüber zu verständigen, wie er diesen seinen Schmerz aufgefasst wissen will.“ Damit

1) Die inneren Gründe, mit denen Verf. den Conjunctiv *ἔχωμεν* verteidigen zu können wähnt, sind schlagend von ihm selber dadurch widerlegt, dass er sich gezwungen sieht, den ermahnenden Abschnitt auf Einen Vers zu beschränken. Denn *καυχώμεθα* V. 2 construirt er zu *δι' οὗ*.

2) Dass es dem Verf. so völlig unmöglich gewesen ist, überhaupt nur einen Gedankenzusammenhang dieses Abschnittes 5, 12—8, 39 in sich und mit dem Vorhergehenden zu erfassen, beweist am besten, wie ihm das Verständnis des ganzen ersten Theiles völlig verschlossen geblieben.

zerstört Verf. im Keime die Frucht, welche die richtige Auffassung des Grundgedankens ihm hätte tragen können.

Doch stellen wir zunächst wieder die Form dar, in welcher dem Verf. die Gedankenbewegung des Apostels erscheint.

Das Grundthema ist die Beantwortung der Frage: Wie verträgt sich damit, dass die Lehre Jesu die allein und die allen zum Heil gereichende Gottesmacht ist, die Tatsache, dass das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes ihr fremd geblieben.

Uebergang. Um einer irrigen Meinung zu begegnen, versichert er die Leser seines Herzeleides um Israel.

A. Nachweis, wie er den Schmerz verstanden wissen wolle, von welchem er gesagt hat, dass er ihm Angesichts seines Volkes das Herz zerschneide (9, 1—11, 12).

I. Abweis einer falschen Deutung seines Schmerzes. Beweis, dass er nicht deshalb um Israel traure, weil das Wort Gottes hinfällig geworden, als sehe er in dessen dermaligem Geschicke einen Widerspruch mit der heiligen Schrift und Geschichte (9, 6 und 9, 22—29!!)

1) Nicht alle aus Israel sind Israel. Die Volkseinheit ist etwas ananderes als die Summe der Volksgenossen! (9, 6!)

? Dazwischen wird ein anderes, dass er auch nicht deshalb traure, weil das ausserhalb der Christenheit befindliche Israel das Geschlecht Abrahams sei, gleich durch Rechtstellung dieses Begriffes erledigt (9, 7—13).

? Hieran knüpft sich eine allgemeine Erörterung, um dem Anstosse zu begegnen, den man an der Rechtfertigung des οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ genommen. Für die Zugehörigkeit zum Geschlechte Abrahams allein massgebend ist der vorgängige Wille Gottes (9, 14—21).

a) Die Schrift bezeugt dieses Verhältnis des göttlichen Willens zum Geschicke des Menschen (9, 15—18)

b) Zurückweisung der Widerrede hiergegen (9, 19—21).

Dies führt wieder über auf die Rechtfertigung von V. 6.

2) Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Willen Gottes seine Zornesmacht zu beweisen und dem Willen seine Güte zu verherrlichen (9, 22. 23).

3) Dieser Zusammenhang stellt sich in den Israel angehenden Schriftweissagungen (V. 25 u. 26 werden auf Israel bezogen!) in einer Weise dar, dass man sieht, wie wenig das Wort Gottes hinfällig geworden, wenn jetzt das jüdische Volk des christlichen Heils ledig geht (9, 24—29).

II. Der wahre Grund seiner Traurigkeit und die wirkliche Beschaffenheit der Tatsache, um die der Apostel trauert. Die Ausschliessung Israels ein Geschick, das über dasselbe ergangen, nicht eine Schuld, womit es sich versündigt (9, 30—33).

? Darlegung der Schuld Israels. (Unvermittelter Beginn einer neuen Gedankenreihe).

1) Uebergang. Abwehr des Missverständnisses, als ob er zwar traure um das Geschick seines Volkes, aber nur, wie man um etwas trauert, was nicht zu ändern. (10, 1—2 bis ἔχουσιν!)

2) Darlegung der Schuld Israels, durch welche es jetzt des Heils verlustig geht. (10, 2—19 von ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν — καὶ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος;!)

a) Die Schuld. (10, 2—4).

b) Begründung der Schuld. (10, 4—19!)
α) mit der Erscheinung des Heilandes ist der Glaube an ihn zur einzigen Heilsbedingung gemacht (10, 4—13)
?αα) Hinweis auf die in solcher Heilzeit begründete Notwendigkeit einer Glauben fordernden Verkündigung (10, 14. 15).
ββ) Unentschuldbarkeit derer, welche dieser Verkündigung nicht gehorsam geworden. (10, 16—19 bis πρῶτος!)
? (Unvermittelter Beginn einer neuen Gedankenreihe). Wie hat man das anzusehen, was Israel widerfahren ist. (10, 19—11, 12 Μωϋσῆς λέγει — τὸ πλήρωμα αὐτῶν!)
a) das Israel widerfahrene Geschick ist Bestrafung seines Ungehorsams; (10, 19—21)
b) aber nicht hat Gott es verstossen; (11, 1—10)
c) was aber Israel geschehen, hat dem Völkertume das Heil zugewendet und hierdurch soll wieder Israel eifersüchtig werden, damit seine Bekehrung der Welt zu noch grösserem Heile gedeihe (11, 11—12).

B. Wendung an die heidnischen Leser, um ihnen etwas zu sagen, was für sie selbst, für ihre Sinnesweise und Verhalten von Wichtigkeit ist (11, 13—32).
I. Was er allen gesagt haben will. Es hat hohen Wert, wenn sein Heidenapostolat auch Juden zum Heile führt (11, 13—15).
II. Was sich jeder einzelne für sich gesagt sein lassen muss: (11, 16—32)
1) Der Heide hat keinen Grund stolz zu tun gegenüber dem jetzt ungläubig gebliebenen Israel; (11, 16—18)
2) er soll besorgt sein, dass ihm nicht das Gleiche widerfahre und dessen gewiss sein, dass auch die jetzt dieser Lebensgemeinschaft entfallenen Juden, sobald sie gläubig werden, auch wieder Teil an ihr bekommen; (11, 19—24)
3) er soll sich der Offenbarungswahrheit erinnern, dass auf die Bekehrung des Völkertums eine Bekehrung des jüdischen Volkes wirklich folgen werde; (11, 25—27)
4) Hiernach soll er bemessen, wie die Juden dermalen zu Gott stehen (11, 28—32.

C. Abschliessender Ausruf der Bewunderung Gottes (11, 33—36).

Auch hier wiederholt sich die frühere Erscheinung. Der Verf. ist selbst auf dem Grunde eines richtigen Bewusstseins vom Zwecke der ganzen Ausführung unfähig, eine grosse Paulinische Gedankenbewegung zu verstehen und in ihrem Gange zu verfolgen. Bei richtiger Beleuchtung von Einzelheiten über das Ganze völliges Dunkel; Nebendinge zur Hauptsache erhoben, die Hauptsache übersehen; Getrenntes zusammengeschweisst, Verbundenes auseinandergezerrt; wesentliche Gedankenglieder aus ihrer Verkettung gebrochen und im Grunde auf die Durchführung eines verständigen Gedankenfortschrittes völlig verzichtet. Obwol der Verf. richtig erkennt, dass es sich um die Lösung des Widerspruches einer Tatsache der Wirklichkeit mit dem ATlich-religiösen Bewusstsein handele, verkennt er doch das Wesen dieser Tatsache und den Weg, den Paulus einschlägt, um die Tatsache aus dem Princip einer teleologisch-theistischen Weltanschauung zu begreifen und damit den Widerspruch zu lösen. Er verkennt, dass die Tatsache zwei Momente hat, die jedes für sich begriffen sein wollen, den Glauben eines Bruchteils von Israel in Verbindung mit Heiden (cf. 9, 24. 25. 26. 30) und den Unglauben des Gesammtvolkes von Israel; verkennt, das Paulus das erste

Moment begreift aus dem Wirkungsgesetze des göttlichen Heilswillens (9, 6—29), das andere aus der Ordnung der göttlichen Heilsoekonomie (9, 30—11, 32), in welcher die widersprechende Tatsache als vorübergehendes Mittel des Heilsendzweckes erscheint; verkennt, dass Paulus das erste Moment begreift unter Abweis der nationalen Anschauung [1]) durch Aufweis des Wirkungsgesetzes selbst des göttlichen Heilswillens (9, 6—13), der Wahrheit dieses Gesetzes (9, 14—21), der Anwendung dieses Gesetzes auch in der Gegenwart (9,22—29); verkennt, dass Paulus das zweite Moment begreift zunächst durch Aufstellung der zu begreifenden Tatsache [2]) (9, 30—33), begreift alsdann durch Auffassung dieser Tatsache in ihrem wahren Wesen (10, 1—15), insofern Israel nicht aus Schuld [3]) irreligiösen Wollens, sondern aus Mangel an richtiger Erkenntnis in Christo das Ende des Gesetzesprincipes und den Aufgang des neuen Glaubensprincipes verkannt hat (10, 1—4. Im Anschluss hieran im Gegensatz zum Gesetzesprinzip 10, 5 eine Darstellung des neuen Glaubensprinzipes in der neuen Form seiner subjectiven Tätigkeit, seiner Universalität, seiner universellen Verkündigung 10, 6—15); begreift weiter durch Auffassung dieser Tatsache in ihrem wahren Grunde (10, 16—11, 6), indem er mittelst Abweis der falschen Gründe in Israel (10, 18—21), in Gott (11, 1—6) den wahren Grund gewinnt (11, 7. 8. die Verse 9 u. 10 sind unächt); begreift endlich durch Zurückführung dieses wahren Grundes in den göttlichen Heilszweck (11, 11—32), indem er zunächst die wahre Wirkung aufstellt (11, 11. 12. Im Anschluss hieran, wo der Fall Israels die Errettung der Heiden wirkt und noch segensvollere Wirkung verheisst, eine Ermahnung an die Heiden zur richtigen Würdigung dieses Falles gegenüber den Judenchristen 11, 13—24), indem er zuletzt aber zur schliesslichen Lösung des Widerspruches die Wirkung in die Teleologie [4]) der göttlichen Heilsökonomie (11, 25—32) zurückführt, so dass ein Preis der wunderbaren Wege dieser Heilsökonomie die ganze Ausführung passend abschliesst (11, 33—36).

So zeigt denn der vorliegende Commentar, dass der Verf., wie wenige,

---

1) Weil Verf. in den Gegensatz des εἶναι σπέρμα Ἀβραάμ mit dem καλεῖσθαι σπέρμα und λογίζεσθαι εἰς σπέρμα sich nicht finden kann, so zerreisst er den engen Zusammenhang von V. 7 mit V. 6 und zerstört damit den Gedankenorganismus der ganzen Ausführung 9, 6—29.

2) Der enge Zusammenhang von 9, 30—33 mit Cap. 10 u. 11 ist unverkennbar trotz 10, 1 wegen der fortgesetzten Beziehungen darauf in Cap. 10 und 11.

3) Merkwürdig, wie Verf. hier schwankt, den Unglauben Israels bald als Geschick, bald als Schuld darstellend. Aber wenn Paulus den Unglauben auf Mangel an Erkenntniss, den Mangel an Erkenntniss aber auf Blendung des Geistes durch Gott zurückführt, so kann er in dieser nicht causalen, sondern teleologischen Betrachtungsweise und will er von einer Schuld Israels nicht reden.

4) Man könnte allerdings zweifeln, ob nicht schon 11, 11. 12, mit Angabe der wahren Wirkung des Falls Israels, die Lösung des Widerspruches und damit das Ende der Gedankenbewegung gegeben wäre, das Uebrige aber, weil zu den Heiden gesagt, einen für sich bestehenden Abschnitt bilde. Aber das ist nur ein äusserlicher Grund. Das Ende kann erst da sein, wo der Widerspruch in der Teleologie der göttlichen Heilsökonomie sich löst. Das geschieht erst 11, 25—32. Denn 11, 11. 12 hat Paulus den Fall Israels erst unter causale Betrachtung gestellt, mit Absicht, um die in der Wirklichkeit sich offenbarende Wirkung endlich durch Rückschluss in den im Heilswillen Gottes verborgenen Zweck zurückzuführen.

die Gedankenwelt des Paulus missverstanden hat. Damit natürlich missversteht er auch die Beziehung dieser Gedankenwelt zur Römischen Gemeinde. Er behauptet, dass alle Ausführungen wesentlich auf Heidenchristen bezogen sind, dass nur an einzelnen Puncten Paulus auch Judenchristen ins Auge fasse. Unsere Analyse dagegen hat den Beweis geführt, dass jeder Gedanke von 1, 16 bis 11, 36 auf ein judenchristliches Bewusstsein und auf Judenchristen bezogen ist. Denn selbst 11, 13—32 ist zwar zu Heidenchristen, aber für Judenchristen gesprochen. Natürlich verkennt damit Verf. auch, was dem Römerbriefe seinen eigenen Charakter giebt, die Art und Weise, wie Paulus hier zu den Judenchristen redet, dass er vom ersten bis zum letzten Wort bis an die Grenze Paulinischer Weltanschauung entgegenkommend zu den Judenchristen redet. Und zwar in dem, was er sagt und was er nicht sagt. Grade auch dies hat der Verf. völlig übersehen. Um nur einen dieser charakteristischen negativen Züge anzuführen, so hat Ref. schon früher darauf aufmerksam gemacht, dass in dem ganzen Briefe, obwol sein erster Teil nur eine Darstellung des *λόγος τοῦ σταυροῦ* ist, dennoch das Wort *σταυρός* nie und in keiner Verbindung von Paulus nur in den Mund genommen wird. Wäre das auch nur denkbar, wenn Paulus seinen Brief auf Heidenchristen bezogen hätte? Im Gegenteil, wenn auch die Adresse nur mittelbar, so ist der Brief unmittelbar auf Judenchristen bezogen. Aber Paulus selber ist der erste, der hier im Römerbriefe jenen irenischen und conciliatorischen Ton anstimmt, der die nachpaulinische Entwickelung charakterisirt. Denn er ist auch der erste, der das tiefe Bedürfniss gefühlt hat, dass um des Christentums willen das Judenchristentum mit dem Heidenchristentum müsse versöhnt werden.

Bei allem Widerspruche, den Ref. erhoben hat, behält aber der vorliegende Commentar seinen grossen Wert. Denn auch, wo Verf. irrt, irrt er nie ohne Anlass. Und immer mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit hat er seinen Irrtum begründet. Daher kann der ernste Forscher ein Verständniss des Römerbriefes an wenigen Commentaren so gut sich erarbeiten, als an dem vorliegenden, wenn er ihn widerlegt.

Bern. Holsten.

Par Palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae V. T. versionis Latinae Fragmenta e codd. rescriptis eruit, edidit, explicuit Ernestus Ranke. Vindob. 1871. Hochqu. S. XVI u. 432, nebst 2 photolithogr. Tafeln.

Zu unserer Freude sehen wir uns in den Stand gesetzt, ein neues Werk des berühmten Entdeckers und Forschers auf dem Gebiete der Itala zu begrüssen und anzuzeigen. Durch das zweifache Motto eingeführt, Sap. 10, 21: *Ἡ σοφία ἤνοιξε στόμα κωφῶν καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκε τρανάς*, und Neh. 2, 18: נָקוּם וּבָנִינוּ, berührt die Vorrede (p. V—XIV) zunächst die äussere Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift, welche vor 15 Jahren durch das Studium der von Friedr. Münter, Bischof von Seeland, in einem Programme vom J. 1819 publicirten lateinischen Bruchstücke des Jeremias, Ezechiel, Daniel und Hosea gegeben worden, die der Würzburger Theolog und Philolog Joh. Mich. Feder einem cod. rescriptus der dortigen Universitätsbibliothek entnommen hatte. Herr Prof. D. Ranke in Marburg erwirkte sich alsbald die Erlaubniss zur Durchforschung des letzteren und erhielt die einzelnen Blätter, die ersten im Aug. 1856, zugesandt, deren — überhaupt nur bei heiterem Himmel vornehmbare — Entzifferung jedoch grosse Schwierigkeiten bereitete, so dass über manchen Columnen Tage, über anderen ganze Wochen zugebracht wurden. Um so reicher waren die Früchte

der erst nach 15 Jahren vollendeten Arbeit: sie ergab das bereits Bekannte in zuverlässigerer Gestalt und des Neuen mehr, als man gehofft, namentlich eine noch unerschlossene Quelle alter Pentateuchversion. Was den solche Ausbeute liefernden Pergamentcodex Nr. 64, a, der königl. Bibliothek zu Würzburg anlangt, welcher 9 (engl.) Zoll lang, $5^1/_3$ Zoll breit und $1^1/_2$ Zoll dick ist, so zeigt derselbe 316 Seiten oder 19 Quaternionen (jeden zu 8, drei davon zu je 9 Blättern) nebst 3 einzelnen Blättern auf. Von der 2. Seite an stehen in merovingischen Schriftzügen des 8. Jahrh. die wahrscheinlich in Gallien oder Deutschland zu der Zeit, als durch Bonifacius Bischofssitze, Klöster und Schulen gegründet wurden, zum Gebrauche der Geistlichen rescribirten Erklärungen des Augustinus zu den 32 ersten Psalmen. Daraus, dass die Schrift einer gewissen Glosse zwischen römischen und merovingischem Cursiv mitten inne steht, ist zu schliessen, dass der Codex ziemlich lang vor seiner Rescription in irgend einem Kloster oder einer Stadt des merovingischen Reiches aufbewahrt und gebraucht wurde. Der darunter befindliche ursprüngliche Text ist von einem Schreiber, dem wir dafür gar wenig Dank wissen, ausgewischt oder ausradirt worden, im letzteren Falle mitunter bis zur Vernichtung der Schrift, während andere Seiten noch Spuren der mit einer Art von Tinte geschriebenen früheren Buchstaben zeigen Der Codex *prophetischer* Stücke in Quartformat, in schönen Uncialbuchstaben ohne Wortabtheilung, mit seltener Interpunction und fast ganz ohne Abbreviaturen geschrieben, hat auf jeder Seite 2 Columnen mit je 25 Zeilen. Ursprünglich enthielt er wahrscheinlich ungefähr 464 Blätter oder 38 Sexternionen, und blos die Propheten. Seiner Schrift nach, welche der des Weingartener Codex ähnelt und mit der der *Tischendorf*schen Marcus- und Matthäusfragmente aus *Bobbio* grosse Verwandtschaft zeigt, stammt er ungefähr aus der Mitte des 5. Jahrh. und aus gleicher Gegend. Es fehlt in ihm weder an Fehlern noch an Correcturen, auch sind einige Glossen vorhanden. Die — mit viel schärferen Schabinstrumenten behandelten — Pergamentblätter des *Pentateuch*codex, der etwas jünger ist und aus der 2. Hälfte des 5. Jahrh. herrührt, enthalten auf jeder Seite 2 Columnen mit je 29 Zeilen. Die Schrift steht an Schönheit der anderen nicht nach, ist aber schlanker und etwas gedrängter. Von Correcturen, die weggeschnitten sein mögen, ist keine Spur vorhanden. Umfasste der Codex nur den Pentateuch, so muss er in seiner Vollständigkeit 548 Seiten oder 274 Blätter oder 23 Sexternionen gezählt haben. In Betreff der Vorarbeiten Feder's und Münter's ist bemerkt, dass Jener 39 Columnen ganz und 9 theilweise (zusammen = 10 Codexfolien) gelesen hatte, Dieser dem Funde des Ersteren eine kurze und klare Erörterung der damaligen Ansichten über die vorhieronymianische Version sowie einige schon gedruckte, aber z. B. von Sabatier übersehene Fragmente anderer Art beigefügt, auch zuerst die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf den Würzburger cod. rescriptus hingelenkt hat, dass aber seine Edition besonders deshalb mangelhaft war, weil er die Reproduction Feder's nach den Zeilen des Originals nicht beibehielt und an manchen Stellen den richtigen Fusstapfen desselben nicht nachfolgte. Hr. D. Ranke seinerseits richtete sein hauptsächlichstes Streben darauf, den Codex aufs genaueste zu lesen und mit gleicher Genauigkeit ihn herauszugeben. Die von ihm veranstaltete Edition zerfällt in 2 Theile. In dem ersten Theile (p. 3—144) ist der Text der lateinischen Fragmente mit Uncialen (Conjecturen kleiner) gedruckt, so dass er ein möglichst genaues Abbild des Originals darstellt. Die beigegegebenen *Adnotationes diplomaticae* (p. 145—160) weisen nach, inwiefern der Text an manchen Stellen nicht gut oder gar nicht gelesen werden konnte, sie enthalten ausserdem eine kurze Beschreibung der Eigenthümlichkeiten

der Schreibung nebst einer kritischen Vergleichung der Münter'schen Ausgabe mit dem Codex. Der Text selbst umfasst Bruchstücke aus Gen. c. 36. 40. 41. Exod. 22. 25 sq. 32—40. Lev. c. 4—8. 11—23. Deut. c. 28. 31; — ferner aus Hos. c. 1 sq. 4—7. Jon. c. 3 sq. Jes. c. 29 sq. 45 sq. Jerem. c. 12—23. 35—41. Lament. Jerem. 2, 16—3, 40. Ezech. c. 24—27. 34—42. 45—48. Dan. c. 1—3. 8—11. In dem 2. Theile (p. 161—411), welcher *Adnotationes criticae* überschrieben ist, finden wir zuvörderst in der 2. Columne eine Wiederholung des Würzburger Textes in Minuskelschrift und mit Wortabtheilung (unsichere Lesungen und Conjecturen sind cursiv gedruckt), links daneben den Text der LXX nach der Sixtinischen Edition Tischendorf's, wozu unter dem Texte sub A. die Varianten des Holmes'-schen Apparates angeführt sind; die 3. Columne enthält aus Sabatier Parallelbruchstücke der alten latein. Version, die darauf bezügliche Kritik steht unter dem Texte sub B; die 4. Columne gibt den Wortlaut der neuen Vulgata ebenfalls aus Sabatier, erforderlichen Falls ist noch eine weitere Columne eingefügt zur Darstellung des *Weingartener* Textes. Der kritische Apparat bei Holmes und Parsons ist theils verbessert theils vermehrt worden. Jenes war schon deshalb nothwendig, weil von den Genannten zur Darstellung der Lesarten des cod. Alex. die Edition von Grabe, nicht eine genaue Vergleichung des Codex selbst angewendet wurde, weshalb Ranke der Ausgabe von Baber gefolgt ist. Vervollständigt aber musste das kritische Material werden durch Anführung der Lesarten derjenigen Codices, welche die Oxforder Editoren nicht sorgfältig genug zusammengebracht oder nicht gekannt hatten, wozu namentlich der Vatic. nach den jetzt zugänglichen besseren Quellen, ferner die von Tischendorf theils aufgefundenen theils von neuem herausgegebenen Codices: Sinait. (von dem ein Theil im Friderico-Augustanus enthalten ist), Cotton. Bodleian. Sarravian., sowie die von Lagarde (zu seiner Edition der Genesis) aus dem Zittauer Codex mit grosser Sorgfalt beigebrachten Zeugnisse zu rechnen sind. Den Schluss der Adnotationes criticae bilden (p. 403—411) Nachträge zu den aufgeführten Lesarten sowie interessante Nachweise über das Verhältniss des Würzburger Textes zu denjenigen der übrigen Handschriften. Von den 2 beigegebenen, mit künstlerischer Vollendung ausgeführten, photolithographischen Tafeln enthält — wie wir gleich hier erwähnen — die erste Dan. 8, 5—12 (nebst einigen merkwürdigen Buchstaben und Glossen), die zweite Exod. 35, 13—24 in getreuen Nachbildungen der betreffenden Seiten des Würzburger Originals.

Von diesem der Hauptsache nach objectiv Gegebenen, das den Kern des Ranke'schen Italabuches ausmacht, wenden wir uns zu dem mehr Individuellen, nämlich zu den höchst lesenswerthen und zu weiterer Forschung anregenden Schlussabschnitten, in welchen Hr. D. Ranke das Endergebniss seiner desfallsigen Untersuchungen über die Itala niedergelegt hat. In dem einen Abschnitte, welcher den Titel *Adnotationes grammaticae* führt (p. 412—427), geht er von der Thatsache aus, dass zwei verschiedene Codices, deren einer den Pentateuch und der andere Stücke aus den Propheten enthält, vorliegen. Gleichwie nun diese nicht zu derselben Zeit und nicht von Einem Copisten geschrieben sind, so könnten sie möglicherweise auch nicht blos auf einen einzigen Uebersetzer zurückgeführt werden. Er selbst erklärt sich für die Ansicht, dass die Uebersetzungen der einzelnen Theile von verschiedenen Interpreten herrühren, und zwar wegen des gewaltigen Umfanges eines die ganze Bibel oder wenigstens das gesammte A. T. umfassenden Werkes, wegen des Augustin'schen Zeugnisses, dass die latein. Uebersetzer der heil. Schrift nicht gezählt werden könnten, und wegen des Umstandes, dass man im Pentateuch viel weniger grammatische Anstösse finde, als in den



prophetischen Stücken (unter diesen wimmeln vornehmlich die *Klagelieder* von Solöcismen, während sich die Bruchstücke des *Hosea* und *Daniel* durch stilistische Richtigkeit auszeichnen). Im Allgemeinen aber zeige sich fast überall derselbe Sprachgebrauch und dieselbe Uebertragungsmethode. Hierauf wendet sich der Hr. Verf. zu der Frage, mit welchem Masse von Gelehrsamkeit ausgerüstet der Interpret an das schwierige Geschäft der Uebertragung gegangen sei, welche von ihm dahin beantwortet wird: Er besass einige — und zwar durchaus nicht zu verachtende — Kenntniss beider Sprachen; viele griechische Begriffe hat er, als an Lexika noch nicht zu denken war, richtig und Einzelnes ganz gelungen übersetzt. Gleichwohl kann er eine gelehrte Kenntniss des Griechischen und Lateinischen, wie die Alten sie auf dem Wege des Studiums zu erlangen pflegten, nicht besessen haben, — aus folgenden Gründen: In der Kunst, das Griechische zu lesen, war er nicht zum besten erfahren (vgl. Ex. 40, 1. Ezech. 41, 8. Jerem. 22, 19. 38, 25. Ezech. 27, 4); Schärfe der Augen oder des Geistes wird ihm abzusprechen sein. Nicht wenig Worte und Sätze sind von ihm schlecht verstanden oder falsch übertragen worden (Lev. 19, 34: αὐτόχθων = is qui *de eiusdem terra* est; 20, 2. Ex. 34, 25. 40, 30 . . .). Im Lateinischen hat er oft eine ungewöhnliche Orthographie, die nicht erst dem Copisten zuzuschreiben ist (wegen der Zweizahl der von Verschiedenen und zu verschiedener Zeit gefertigten Codices, welche eine gleiche Orthographie haben, sowie wegen der Aehnlichkeit anderer Codices, namentlich des *Weingartens.* und *Ashburnham.*); desgleichen Abnormitäten in der Flexion der Nomina und Verba, im Passivgebrauche der Deponentia; er erlaubt sich ferner Vertauschungen des Genus und des Tempus, falsche Rectionen der Präpositionen und Anderes, wozu auch ‚portentosus particulae quia post verba sentiendi usus‘ gehört, dessen Entstehung und Einbürgerung nach Ranke's Ansicht noch von Niemanden erklärt worden ist. — Eine zweite Frage ist die, wie der Interpret beim Uebersetzungsgeschäfte zu Werke gegangen sei. Zur Beantwortung derselben sind folgende Momente beigebracht und durchgängig durch Beispiele erläutert: 1. Hinsichtlich der copia verborum ist die Anwendung plebejer und obsoleter Ausdrücke (abante, acceptor für *accipiter*, adinventio, alisalius = ἀλλήλων, cancellus, canticus, cestator etc.) wahrnehmbar. Noch andere ungebräuchliche Wörter finden sich bei ihm, die aber wegen ihres Nichtvorkommens bei classischen Schriftstellern nicht sofort der plebejischen Sprache zuzuzählen sind. Es sind mehr Eigenthümlichkeiten des Interpreten, als des Schriftstellers, was sich aus den von ihm beobachteten Uebertragungsgrundsätzen ergibt. 2. In Befolgung der sklavischen Methode hat er den einzelnen griechischen Wörtern einzelne lateinische, oft auch den griechischen Silben lateinische Silben angepasst. Wenn er genau entsprechende lateinische Ausdrücke nicht vorfand, so bildete er solche nach griechischen Wurzeln; anderwärts hat er in gleichem Falle griechische Wörter entweder einfach beibehalten oder mit einem lateinischen Gewande bekleidet. Nächstdem gibt es noch andere Merkmale seiner buchstäblichen Uebersetzungsweise, da er den hebräisch-hellenistischen Gebrauch des Demonstrativums in Relativsätzen, den Infinitiv der Absicht, griechischen Numerus und Casus nachahmt. 3. Nicht immer hat er sich nach solchen Wörtern umgethan, welche die griechischen Begriffe genau ausdrücken, vielmehr oft Allgemeines dem Besonderen und umgekehrt substituirt. Daher ist zu warnen vor dem gefährlichen Irrthume, alle in den alten Bibelübersetzungen vorkommenden Ausdrücke nach der Bedeutung der griechischen Textworte auslegen zu wollen. 4. Behufs des leichteren Verständnisses hat er bisweilen kurze Zusätze, bald grammatischer bald sachlicher Art, dem Texte eingeschaltet. Bisweilen ist, ohne Einschaltung,

der Sinn des Textes eigenthümlich erklärt. Namentlich die exegetischen Zusätze lassen sich als eine besondere Eigenthümlichkeit dieser Version ansehen. 5. Dem Zwecke, für die lateinischen Leser den Text möglichst verständlich zu machen, sollten wahrscheinlich auch die Omissionen griechischer Wörter und Phrasen dienen; dahingegen hat er an manchen Stellen dem Schriftsteller einen mehr oder weniger ihm fernliegenden Sinn aufgedrungen, aus Mangel an richtigem Verständniss, — woraus nebenbei zu ersehen ist, dass der Uebersetzer zwar wenig gelehrt, aber scharfsinnig war und dazu geneigt, irgendwie, auf friedlichem oder gewaltsamem Wege, zu einem guten Sinne zu gelangen. 6. Augenscheinlich jedoch ist er bei der Ausführung seiner Arbeit von dem Streben nach einem zierlichen, geschmückten Stil geleitet worden; denn einestheils liebt er gewichtige und pathetische Redeweisen und zieht sie den einfachen vor, anderentheils hat er an einer gewissen Abwechselung der Rede sein Wohlgefallen, indem er da, wo ein Wort im griechischen Texte mehrmals hinter einander steht, dieses in den einzelnen Satzgliedern nicht auf dieselbe Weise, sondern verschieden überträgt. — Kann man aus diesen Eigenthümlichkeiten schliessen, nur Einer habe die ganze Uebersetzung gefertigt? Nein; denn die Liebe zu hochtönenden Worten haftet fast allen Zeugen der sinkenden Latinität an und wird bestätigt durch die Stammformen (originibus) der romanischen Sprachen. Auch psychologisch ist das erklärbar. In Ansehung des Wechsels im Ausdrucke ist zu bemerken, dass Ungelehrte, wenn sie die Feder ergreifen, gern die äusseren Verhaltungsregeln derer, welche sie öffentlich sprechen hörten, nachzuahmen pflegen, wozu auch die Besorgniss gehört, durch öftere Wiederholungen das Ohr zu beleidigen. — — Anderweitige Spuren der in den Fragmenten angewendeten ars grammatica sind wahrscheinlich nicht mit der ursprünglichen Beschaffenheit der Version in Verbindung zu bringen, so z. B., wenn der griechische oder auch der hebräische Sprachgebrauch unter Veränderung der Wörter und Wortformen auf die Norm der lateinischen Sprache zurückgeführt ist. Man darf vermuthen, dieses Gesuchtere und jenes — früher erwähnte — Ungelehrte habe nicht ein und derselbe Uebersetzer geschrieben, sondern die Anzeichen eines besseren Stils seien einem Anderen zu verdanken, der zwar alt, doch jünger, als der Uebersetzer selbst, gewesen. Dies erhellt vornehmlich aus den Relativsätzen, dem Gebrauche des Infinitivs und der Construction der Participia. In den vollkommneren und reinlateinischen Sätzen zeigt sich die bessernde Hand eines Correctors, der nicht die ganze Version nach einem bestimmten Plane durchging, sondern sie blos je nach der äusseren Veranlassung vornahm. — Bestätigt finden wir dies in dem Verhältnisse dieser Uebersetzung zu der des Hieronymus. Er verbindet in seinen Commentaren in der Regel nicht blos die griechische und die lateinische Uebertragung mit einander, d. h. er setzt seiner Version des hebräischen Textes einen lateinischen Text der LXX an die Seite, sondern er sucht auch da, wo sie von einander abweichen, indem er bei der Erklärung oft einer oder der anderen folgt, eine gewisse Harmonie unter denselben herzustellen. Daher findet sich Manches in seiner Version, was nicht sowohl dem von ihm erläuterten hebräischen Texte, als dem griechischen und lateinischen entlehnt ist; deshalb hat er sich auch laut eigenen Bekenntnisses von gewissen Sprachfehlern in seiner Uebersetzung nicht ferngehalten. Spuren der Verwandtschaft mit der Itala hat D. Ranke gefunden und einige verzeichnet. ‚Nachdem wir erfahren, welche Gestalt die Version zur Zeit ihrer Entstehung hatte, mit welchen Emendationen sie hin und wieder versehen wurde, was sie späterhin dem Hieronymus, als er sich anschickte, das A. T. aus dem Hebräischen zu übertragen, an die Hand gegeben, gewahren wir jetzt, dass eben

diese anscheinend im 5. Jahrh. gefertigte Abschrift derselben wenigstens an zwei Stellen mit einem gewissen Hieronymianischen Schmucke begabt worden ist.' Die Frage, ob manche Worte in der alten Version von Hieronymus arrogirt oder aus seiner Version in diese Abschrift der alten übertragen worden sind, lässt sich im Allgemeinen nicht entscheiden, das Letztere aber ist wahrscheinlicher. So befinden sich auch im Evangeliencod. *Brix.* Emendationen aus Hieronymus und der ebenfalls die Evangelien aufzeigende *Vatic.* Nr. 7016 (aus dem Beginne des 9. Jahrh.) enthält einen aus der Itala und der Uebersetzung des Hieronymus gemischten Text.

Noch erübrigt, den mit der Ueberschrift *'Operis conclusio'* versehenen letzten Abschnitt der Erörterungen Ranke's (p. 428—432) zu überblicken, dessen Inhalt ganz besonders unser Interesse erregen muss. In demselben finden wir Folgendes dargelegt. Da die im Jahre 390 begonnene Uebersetzung des Hieronymus nicht vor dem J. 404 beendigt worden ist, die Würzburger Codices aber um die Mitte des 5. Jahrh. oder bald darnach geschrieben sind, so scheinen jene Zusätze aus Hieronymus zu derselben Zeit, wo diese geschrieben wurden, dem Texte der Uebersetzung eingefügt zu sein. Nicht erkennen lässt sich die Entstehungszeit der Textemendationen. Welchem Zeitalter aber — so lautet eine dritte Frage — ist der Hauptsache nach die Originalversion zuzuschreiben? Hierüber muss die Beschaffenheit derselben Auskunft geben. Da die deutlichen Stellen der Alexandrina gewöhnlich richtig wiedergegeben, dagegen die schwierigeren mit fast unglaublichen Makeln behaftet sind, so ist der Uebersetzer vermuthlich — wo nicht der Erste, doch — einer der Ersten gewesen, welche die griechische Bibel zu latinisiren unternahmen. Eine so fehlerhafte Version hätte zu einer Zeit, wo schon bessere vorhanden waren, nicht geliefert, geschweige denn auf Pergament geschrieben werden können. Da nun aber Spuren von besseren nicht nur bei Cyprian, sondern auch bei Tertullian ersichtlich sind, so ist diese Version ohne Zweifel schon vor Tertullian's Zeiten vorhanden gewesen. Um wie viel Jahre Diesem der Uebersetzer vorangegangen, lässt sich nicht genau bestimmen, aber jedenfalls um nicht wenige; denn 1. Der Bericht im Apologet. c. 39 über die gottesdienstlichen Versammlungen stellt keineswegs neue Einrichtungen vor Augen, sondern eine im Laufe der Zeit fest und beständig gewordene Uebung, woraus folgt, dass die bei jenen Zusammenkünften gewöhnlich vorgelesene Uebersetzung der Bibel damals nicht eine neue gewesen, sondern den Zeiten der Väter entstammte. 2. Der berühmte Stil des carthagischen Presbyters selbst erheischt die Annahme, jene Uebersetzung sei ziemlich lang, bevor er zur Feder griff, bei den Christen in Gebrauch gewesen. Denn wie gross auch immer seine ureigene Kraft sein mag, so würde doch die glückliche Auffindung der lateinischen Dictionen, in welche er die neuen und tiefen Ideen des Christenthumes eingekleidet hat, weder ihm selbst gelungen sein noch seinen Landsleuten Früchte des Verständnisses gespendet haben, hätte nicht jenen beiden eine nicht blos angefertigte, sondern schon auch gebräuchlich gewordene Bibelversion hilfreich zur Seite gestanden. Diesen Umstand hat man unter die Gründe zu rechnen, weshalb die erstzeitigen Uebersetzungen der Bibel einen weit höheren Werth haben, als man ihnen einzuräumen pflegt. Da nun die in Carthago gelesene ein so bedeutendes Alter hat, so folgt, dass die unseres Interpreten, welche die übrigen an Alter überragt, den von Augustinus de Doctr. christ. II. 11 erwähnten sehr vielen beigezählt werden muss. — Die Meinung Carpzov's hinsichtlich der Entstehung der lateinischen Version des A. T. in der Nähe der apostolischen Zeiten hat Kaulen unlängst theils erneuert theils noch weiter auf die ganze Bibel ausgedehnt, indem er angenommen, der Verfasser sei ein Zeitgenosse

der Apostel und der Ausbreitung des Christenthumes beflissen, übrigens kein geborener Lateiner oder Grieche, sondern ein griechisch gebildeter Jude gewesen und habe durch den Verkehr mit niederen Volksklassen vom Lateinischen Kenntniss gewonnen. Ohne die Ansicht von dem Alter der ATlichen Version, falls das apostolische Zeitalter bis zum Ende des 1. Jahrh. ausgedehnt wird, zu verwerfen, glaubt Hr. D. Ranke doch — wenigstens nach Massgabe der in Rede stehenden Codices — leugnen zu müssen, dass der lateinische Uebersetzer des griechischen A. T. ein Jude gewesen, möge man ihn nun für einen Zeitgenossen der Apostel oder nach Isaak Vossius sogar für noch älter halten; denn entweder müsse man annehmen, dass der Jude in seiner vaterländischen Sprache und somit auch einigermassen im hebräischen Codex bewandert, oder dass er mit beiden unbekannt und, wie Kaulen will, griechisch gebildet war. In jenem Falle lässt sich nicht erklären, wie es möglich gewesen, dass dem Uebersetzer, wofür sehr viele Stellen zeugen, der hebräische Grundtext fremd war. Der zweiten Annahme stehen die weiter oben zusammengestellten auffallenden Mängel im Verständnisse des Griechischen auf Seiten des Interpreten entgegen. Die Einschlagung eines Mittelweges wird behindert durch die in den Fragmenten ersichtliche eigenthümliche Gestaltung der Eigennamen. Besass jener Jude auch nur soviel Verständniss des griechischen Textes, um sich zur Uebernahme einer Version desselben dadurch bewegen zu lassen, so müsste man es für eine Unmöglichkeit erachten, dass er nicht einmal den Namen seines eigenen Volkes zu schreiben im Stande gewesen sei, da dieser in den Bruchstücken und überhaupt in den ältesten Uebersetzungen in der Gestalt von Istrahel auftritt, wozu noch andere Corruptelen von Namen (Jerem. 41, 11. 16. 17: Chares . . Chabron . . Chabercila) kommen, die einem jüdischen Uebersetzer unmöglich zugeschrieben, ebenso wenig aber für blosse Abschreibefehler gehalten werden können. In Erwägung alles dessen wird man anzunehmen haben, dass diese Version von einem Lateiner jener Zeit ausgearbeitet worden ist, der, obwohl er durch Gelehrsamkeit und Kunst nicht hervorragte, sondern zu den Plebejern zählte und ein plebejisches Latein sprach, dennoch einige Uebung in der griechischen Sprache besass. — In Betreff der Frage, wo der Verfasser gelebt habe, war bereits früher von Manchen die nicht unwahrscheinliche Vermuthung gehegt worden, die Uebersetzung sei im nördlichen Afrika entstanden. Auch Hr. D. Ranke hatte in dem ersten Stadium seines Eingehens auf die Würzburger Fragmente den afrikanischen Ursprung derselben vermuthet. Sie enthalten nicht nur Spuren, sondern die wirklichen Elemente des afrikanischen Stils, in welchem eine gewisse oratorische Sprechweise mit dem häufigen Gebrauche vulgärer Wörter und Formen gemischt zu sein pflegt. Zwischen ihnen und den Bibelcitaten des Augustinus herrscht eine enge Verwandtschaft, eine noch engere zwischen unserem Uebersetzer und dem Afrikaner Facundus und dem Verfasser der Schrift *De Promissionibus* bei *Prosper*, welchen Quesnell ebenfalls als einen Afrikaner nachgewiesen. Zudem zeigen 2 Stellen (Lev. 18, 9. Thren. 3, 13) der Uebersetzung, dass sie einstmals in Afrika gebraucht und wohl gar modificirt worden ist. Entstanden jedoch wird sie in Afrika nicht sein, auch keine von denen, welche auf sie gefolgt sind. Dies kann man aus ihrem grammatischen Charakter erschliessen. Was nämlich auf die Vulgärsprache dieses und aller anderen Uebersetzer des alexandrinischen Textes bezogen wird, kann zwar darauf hinleiten, Afrika als das Vaterland der Versionen aufzustellen, mit der Einschränkung jedoch, dass man den übrigen Provinzen des römischen Reiches, deren lateinische Bewohner sich der plebejischen Sprache bedienten, eine gleiche Prärogative zugesteht; was aber den anderen Theil der Frage,



d. h. das zwischen den lateinischen Versionen und dem griechischen Texte bestehende Verhältniss, anlangt, so muss man Bedenken tragen, Afrika für deren Vaterland anzusehen. In Bezug auf die buchstäbliche Uebertragungsweise ist allerdings die weit verbreitete Ansicht derer nicht ganz abzuweisen, welche den einfachen, frommen Sinn der Uebersetzer herbeiziehen, nach dem sie sich ein Gewissen daraus gemacht, vom griechischen Texte auch nur im Geringsten abzuweichen. Ihnen aber möchte man die Frage entgegenhalten, wie sich erklären lasse, dass dieselben Silbenverehrer nicht blos Erklärungen dem Texte eingefügt, sondern auch den griechischen Codices entgegen einzelne Worte hinweggelassen und längere Sätze, die Ueberflüssiges zu enthalten schienen, abgekürzt haben. Gibt es ferner solche Stellen, wo sie dem griechischen Texte so genau gefolgt sind, dass sie zu Gunsten der Ehrwürdigkeit des Buchstabens die Regeln der guten Latinität verletzten, warum haben sie solch fromme Scheu nicht allerwärts geübt (Deut. 28, 45: exaudisti *vocis;* Jerem. 13, 10: obaudire *verborum meorum*; 19, 15: ut non audirent *verborum meorum.* — Exod. 22, 28: exaudiam *eum;* Jerem. 18, 19: exaudi *vocem;* 13, 11: audierunt *me*)? Auch die öftere Abwechselung in den Ausdrücken für sich wiederholende Begriffe harmonirt mit jener schlichten Simplicität nicht gut. Zur Lösung dieses Räthsels muss ein anderer Weg eingeschlagen werden, um so mehr, eine je grössere Gewalt jene ältesten Uebersetzungen gerade durch ihre zahlreichen Fehler der Latinität der späteren Zeiten angethan haben, so namentlich durch die ‚barbarica cultisque auribus latinis intolerabilis' Construction der Verba sentiendi mit den Partikeln q u i a und q u o n i a m. Dieser tief eingreifende Erfolg ist einem allgemeinen historischen Gesetze zuzuschreiben, welches auf den lebhaften Wechselverkehr zwischen Griechen und Römern, durch den nach Griechenlands Eroberung durch die Römer die vormals von einander geschiedenen Anwohner des Mittelmeeres unter sich verbunden und durch einander gemischt wurden, zurückgeführt werden muss. Ueber die Schicksale der unter Lateinern verkehrenden Griechen haben wir bekanntere und sicherere Zeugnisse, als darüber, was die Lateiner, wenn man die vornehmen römischen Schüler der Philosophen ausnimmt, in den griechischen oder griechisch redenden Städten erfahren haben. Kein Zweifel jedoch, dass lateinische Soldaten, Magistratspersonen, Kaufleute, Handwerker und anderen Berufszweigen Angehörende, die in diesen fremden Gegenden wohnten, in Folge des täglichen Umganges mit Griechen, obschon sie die heimische Sprache sich bewahrten, doch nicht blos griechische Sitten nachahmten, sondern auch die griechische Redeweise bis zu einem gewissen Grade sich aneigneten. So bedienen sich z. B. diejenigen Deutschen, die unter Amerikanern leben und den Gebrauch ihrer Muttersprache nicht ganz aufgegeben haben, eines mit englischen Wörtern und Constructionen wunderlich durchtränkten und dadurch entstellten deutschen Idioms. Aehnliches begegnete vor ungefähr 2000 Jahren den lateinischen Anwohnern griechischer Städte. Nachdem sie das Evangelium empfangen und die griechisch geschriebenen heiligen Bücher kennen gelernt hatten, mussten sie nothwendig durch das Lesen und Anhören derselben weiter angetrieben werden, die lateinische Sprache nach dem Bilde der griechischen zu gestalten. Hiermit aber ist die Lösung des Räthsels gegeben. Der im Vorausgehenden geschilderten lateinischen Uebersetzung der griechischen Bücher, welche von einem zwar geschickten und fähigen, aber unwissenschaftlichen und das Vulgärlatein sprechenden Manne abgefasst und mit griechischen Wörtern und Constructionen untermischt, jedoch so beschaffen war, dass diesen mitunter auch lateinische substituirt wurden, kann wohl keine passendere Geburtsstätte zugetheilt werden, als irgend eine Colonie von Lateinern, die in

der Nähe einer griechisch sprechenden Stadt wohnten und ihre von den Vätern ererbte Sprache zwar bewahrt hatten, aber mit gewissen — syntaktischen und lexikalischen — griechischen Bestandtheilen zu vermischen anfingen, wodurch es geschah, dass sie nach Massgabe des Beliebens oder der Passlichkeit bald jener Formen sich bedienten bald den lateinischen den Vorzug gaben. So hat der Uebersetzer wenigstens in der einen Stelle Exod. 35, 35 vermöge seiner aus dem Umgange mit Griechen geschöpften Gewöhnung, obgleich ihm der griechische Text keine Veranlassung dazu gab, die griechische Sprachweise der lateinischen vorgezogen [et replevit eos *sensum* et *intellectum*, *καὶ ἐνέπλησεν αὐτοὺς σοφίας συνέσεως διανοίας* LXX]. Demgemäss stellt der jetzige Herausgeber der Würzburger Italafragmente in Abrede, dass diese sehr alte Bibelversion und eine jede in Ansehung ihres griechisch-lateinischen Charakters ihr ähnliche innerhalb der Grenzen von Afrika, dessen Bewohner von allem überwiegenden Verkehre mit Griechen weit entfernt waren, entstanden sei; woraus folgt, dass diejenigen alte Versionen enthaltenden Bücher, welche in dem Zeitalter Tertullian's und der späteren Kirchenväter dort sich vorfanden, aus solchen Codices, die von aussen her in afrikanische Städte eingeführt worden, abgeschrieben oder nach deren Vorbilde zu Stande gebracht worden waren. Fragt man, in welcher anderen Provinz des Römerreiches diese Uebersetzung ans Licht getreten sei, so findet man eine ziemlich deutliche Spur derselben sogleich auf dem ersten Blatte der Fragmente gegeben. Da nämlich das von Gen. 36, 15 an sehr oft wiederkehrende Wort legati, durch welches das von den LXX zur Bezeichnung der Könige und Fürsten der Edomiter gebrauchte griechische ἡγεμόνες wiedergegeben wird, von den die Provinzen verwaltenden Legaten hergenommen ist, so scheint dies zu beweisen, dass eine von denjenigen Provinzen, welchen als Statthalter *Legaten* vorstanden, d. h. eine von den *kaiserlichen*, nicht aber senatorischen (vgl. Strabo XVI ex.), das Vaterland des Uebersetzers war. Welche unter diesen nur wenigen es gewesen und, falls man die Provinz ausfindig gemacht, welcher bedeutenderen Stadt derselben die Hervorbringung dieser Version zuzuschreiben sei, ist für jetzt, obschon es nicht ohne einige Wahrscheinlichkeit errathen werden könne, unerörtert geblieben.

Aus der vorstehenden Inhaltsskizze, bei der wir von der Anführung der im Buche selbst reichlich beigegebenen Belege meistentheils absehen mussten, ergibt sich nicht blos die so manche Puncte überraschend lichtende Originalität der Ansichten, sondern auch die ungemein grosse Reichhaltigkeit und Gründlichkeit der Forschung, welche in diesem — von der Verlagshandlung höchst splendid ausgestatteten — Italawerke von bleibendem Werthe uns vor Augen gestellt ist. Dasselbe ist ein bedeutsamer Beitrag zur Sprache und Geschichte der lateinischen Bibel; es erweist sich zugleich in Bezug auf die wohl erst in ferner Zukunft — nach Vervollständigung und durchgängiger Verificirung des kritischen Septuagintapparates, nach Erlangung zuverlässiger Ausgaben noch einiger lateinischer Kirchenlehrer und einer genauen Zusammenstellung der biblischen Citate der wichtigsten unter ihnen, nach Ausdehnung der Untersuchung von den Privatübersetzungen auch auf diejenigen Versionen, die sich als in weiteren Kreisen recipirt gewesene herausstellen mögen — herbeizuführende Lösung der Italafrage als eine überaus treffliche Vorarbeit, an deren nur durch aufopfernde Hingebung ermöglichter Vollendung gewiss alle Freunde dieses Zweiges der Wissenschaft sich erfreuen werden. Möge es dem Hrn. Verf. vergönnt sein, die in Aussicht gestellte Untersuchung über den Italacodex des Grafen von Ashburnham und die — wie wir aus bester Quelle wissen — neuerdings übernommene Completirung der Edition eines namhaften Codex der lateinischen Evangelien mit gleicher Kraft und Geistesfrische zu vollenden!

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Heinrich Ziegler, Irenäus der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche. Berlin 1871. 8. XVI und 320 S.

Die Persönlichkeit des Irenäus findet der Hr. Verf., trotz der vielfachen Bearbeitungen seines Zeitalters, meist auffallend vernachlässigt. Daher ein Versuch der Ausfüllung dieser Lücke in unsrer Kenntniss der Entwicklung der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. In dem Leben des Irenäus laufen ja auch eine Menge Fäden zusammen, die uns zu einer tiefern Erkenntniss der Entstehung der altkatholischen Kirche hinleiten, und in der Persönlichkeit dieses Kirchenvaters liegen fast alle die Elemente sehr klar vor Augen, die für unsre Kenntniss der alten Kirche an ihrem wichtigsten Wendepunct von besondrer Bedeutung sind. „Allein eine scharfe Beobachtung der Gestaltung der Kirche in Lehre und Verfassung an dem Punct, wo aus dem Reiche Jesu und der apostolischen Kirche unter schweren inneren Kämpfen die wesentlich gesetzliche, mit festen Institutionen versehene, auf die Weltbeherrschung berechnete katholische Kirche des Alterthums geboren ward, wirft das gehörige Licht auf die urchristliche Zeit; sie allein ist im Stande, uns eine Grenzlinie ziehen zu lassen zwischen dem, was urchristlich und apostolisch und was katholisch-kirchlich ist; sie allein wird auch einen Maassstab für unser Urtheil darüber abgeben können, inwieweit die Kirchen des Protestantismus nicht bloss über die verderbte katholische Kirche des Mittelalters, sondern auch über die altkatholische Kirche hinausgegangen und zum Urchristenthum zurückgekehrt sind, andrerseits aber auch, wie viele Elemente der ersten festen Gestaltung des Christenthums in der altkatholischen Kirche sie ungeprüft als christliche Wahrheit hinübergenommen haben. Nur der Einblick in die Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche endlich wird uns ihre geschichtliche Nothwendigkeit aus dem Wesen der christlichen Religion und aus den Zuständen der damaligen Zeit begreifen lassen und uns so ein wahrhaft geschichtliches und darum gerechtes Urtheil über ihren Werth ermöglichen.“ Das Bild der kirchlichen Wirksamkeit und der Theologie des Irenäus, vom richtigen Gesichtspunct aus gesehen, ist im Ganzen so widerspruchslos und einleuchtend, seine Stellung zu den kirchlichen Fragen seiner Zeit fast überall so klar bestimmt, dass für den Zweck einer wesentlich dogmengeschichtlichen Darstellung seiner Bedeutung der Mangel an genauern Nachrichten über die äussere Gestaltung seines Lebens weniger fühlbar wird. Die Lehre des Irenäus von der Auctorität der Schrift, der Tradition und der Kirche hat der Hr. Verf. schon 1868 in einem Programme behandelt.

Das Gewicht des vorliegenden, sorgfältig gearbeiteten Buchs liegt allerdings in dem Dogmengeschichtlichen, was aller Anerkennung werth ist. In dieser Hinsicht fragt es sich freilich von vorn herein, ob wir mit Ziegler (S. 6 f.) in dem Zeitalter des Irenäus ein relatives Sinken des Christenthums von seiner ursprünglichen sittlichen Höhe bei seiner ersten kirchlichen Verwirklichung anzuerkennen haben. Bei der veränderten Stellung, welche die Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts zur Welt einzunehmen begann, andrerseits in den Gefahren, welche sich aus ihrem Schoosse selbst entwickelten, soll das christliche Gemeinbewusstsein von seiner idealen Höhe herabgestiegen, in die Gesetzlichkeit mit allen ihren dogmatischen und praktischen Folgen zurückgefallen sein. Am Ende haben wir hier nur etwas Aehnliches, wie wenn die Frühlingsblüthe abfällt und die Frucht ansetzt. Irenäus mit seinen Beziehungen zu den Paschastreitigkeiten, dem Gnosticismus und dem Montanismus ist allerdings ein treuer Spiegel des damaligen Entwickelungsstadiums der christlichen Kirche, um so mehr, da er nicht so ein systematischer Kopf, ein schöpferischer Geist war, wie etwa Origenes und Augustin. „Es ist zwar wahr, dass auch der Welt- und Gottesanschauung

des Irenäus und seinem ganzen theologischen Standpunct eine gewisse Tiefe nicht abzusprechen ist, und dass er um die Entwickelung mancher Hauptdogmen ein entschiedenes Verdienst hat: seine Lehre von Gott ist reiner und von verendlichenden Vorstellungen freier als die vieler andern Kirchenlehrer seiner Zeit, auf dem Gebiete der Lehre von der Dreieinigkeit leitet Irenäus schon von den emanatistischen Vorstellungen eines Theophilus und Tatian zur Anerkennung der Wesensgleichheit und Ewigkeit des Logos hinüber, die Lehre von der Erlösung und Versöhnung gewinnt bei ihm dadurch eine Vertiefung, dass er statt des blossen moralischen Beispiels, welches noch das Resultat der Bestimmungen Justin's über die Erlösungslehre ist, ein neues Lebensprincip in Christo sieht, die Erlösung aus dem Wesen Gottes wie des Menschen als eine innere Nothwendigkeit zu begreifen und die ganze sittliche Bedeutung des Todes Christi für diese Lehre zu erfassen sucht, insbesondre seine Auffassung des Bösen und der Bedeutung desselben für die Entwicklung des Menschengeschlechts macht einen, wenn auch nicht consequent durchgeführten, doch sehr bedeutsamen Versuch zum tieferen Eindringen in dieses schwierigste Problem, und auch andre Theile der christlichen Lehre, die damals noch nicht so entschieden in den Vordergrund traten, wie z. B. die Abendmahlslehre, die Lehre vom heiligen Geist, werden von ihm nicht ohne tiefere Einsicht behandelt. Aber diese Förderung der dogmatischen Entwicklung bleibt bei Irenäus auf einzelne Theile der Lehre beschränkt, nirgends gewahren wir die Verfolgung einer religiösen Wahrheit bis auf die letzten Gründe, eine Fortführung bis zu den letzten Consequenzen; auch einen tiefsten religiösen Grundgedanken, der alle einzelnen Lehren und Gedanken zu einer systematischen Einheit verknüpfte, durch den alle einzelnen Theile der Lehre ihre richtige Stellung im Zusammenhange eines Ganzen erhielten, suchen wir vergebens" (S. 9 f.). Dennoch lässt sich bei Irenäus im Allgemeinen eine maasshaltende Richtung wahrnehmen, wie denn Ziegler selbst Stieren darin Recht giebt, „dass eine entschiedene Abneigung gegen jede extreme Richtung, also auch gegen den extremen Idealismus und den einseitig verfolgten Realismus sich bei ihm bemerklich macht." „Die stärkste Seite des Irenäus bleibt daher doch die Besonnenheit und Mässigung in allen seinen Ansichten, die aus dem Interesse für die Einheit der Kirche hervorging, und die Umsicht, mit der er sich von den gefährlichen Extremen fernzuhalten weiss. Diese Eigenschaften machten ihn von selbst zu einem Kämpfer gegen die Gnostiker und ihre Systeme, deren Willkür und Haltlosigkeit er meist mit treffenden Bemerkungen und mit gesundem Takt zu widerlegen weiss, durch sie war er wohl befähigt dazu, dem Hauptbedürfniss der Christenheit in seinem Zeitalter, dem Streben nach einheitlicher Gestaltung der Kirche in Lehre und Verfassung, wirksam zu dienen, diese Eigenschaften reichten aber nicht aus, ihn zum Schöpfer eines neuen theologischen Systems zu machen, der der kirchlichen Lehrentwicklung neue Bahnen angewiesen hätte" (S. 10).

Der erste Haupttheil (S. 14—93), welcher die äussern Lebensverhältnisse des Irenäus und seine kirchliche Wirksamkeit behandelt, lässt am meisten etwas vermissen. Zwar dass Ziegler (S. 38 f.) bei dem Paschastreite das Buch des Unterz. (1860) ganz ausser Acht lässt, muss ich ihm wohl verzeihen, da er die in der Abhandlung vom J. 1849 verfochtene Ansicht vollständig annimmt, auch gegen Steitz vertritt. Aber bei der Stellung des Irenäus zu der montanistischen Bewegung (S. 53—64) wird nach meiner Ansicht die innere Verwandtschaft unsers Kirchenvaters mit dieser Bewegung zu wenig gewürdigt. Der Hauptmangel ist es auf alle Fälle, dass Ziegler sich auf die Untersuchung über die Schriften des Irenäus viel zu wenig eingelassen, nicht einmal die neueste Ausgabe der Werke des Irenäus von Wigan Harvey (Tom. I. II. Cantabrigiae 1857) irgendwie benutzt hat. Aus den syrischen, armenischen und anderweitigen Bruchstücken würde er wohl

keine wesentlich andre Ansicht gewonnen haben. Aber es hätte doch alles von Irenäus Bekanntgewordene ausgebeutet werden sollen. Ueber die Pfaff'schen Bruchstücke lässt Ziegler uns völlig im Unklaren. Von dem ersten Bruchstück wird (S. 124) die Aechtheit vorausgesetzt. Das zweite Bruchstück, welches den Hebräerbrief als eine Schrift des Apostels Paulus nennt, wird dagegen (S. 97. 146) für zweifelhaft in Hinsicht der Aechtheit erklärt. Das dritte Bruchstück wird (S. 48) gar nicht beanstandet, wohl aber das vierte (S. 313). Eine eigentliche Untersuchung findet man nirgends.

Ungeachtet dieser Mängel erhalten wir eine recht tüchtige und im Ganzen wohlgelungene „Zusammenhängende Darstellung der Lehre des Irenäus" (S. 94—313). Der erste Abschnitt ist „des Irenäus Lehre von der Quelle und Norm der christlichen Erkenntniss" (S. 94—153). In der Ausführung über „Ansehen und Bedeutung der Tradition bei Irenäus" hat Ziegler (S. 128 f.) sich durch die Keim'sche Aufräumung mit Johannes als Apostel Kleinasiens wenigstens nicht ganz fortreissen lassen. Ungeachtet der gegensätzlichen Stellung des Irenäus zum Gnosticismus hebt Ziegler bei ihm doch auch eine merkliche Einwirkung des Gnosticismus wiederholt hervor (S. 89 f. 112. 268 f.). In der Lehre von Gott erkennt Irenäus unbewusst und im Widerspruch mit seiner Grundanschauung die Nothwendigkeit im Wesen Gottes und in seinem Wirken in der Welt an (S. 166). Den Logos oder Sohn, welchen er stets als das alleinige Princip der göttlichen Offenbarung bezeichnet, denkt Irenäus in einem ewig sich gleichbleibenden Verhältniss zu Gott, welches jeden Gedanken an eine zeitliche Emanation ausschliesst (S. 181), aber die Unterordnung des Logos unter den Vater zu Gunsten des Monotheismus noch aufrecht erhält (S. 186). Auch in der Lehre vom h. Geist ist Irenäus als ein Subordinatianer zu bezeichnen, welcher den Geist ebenso dem Logos unterordnet, wie sonst der Logos dem Vater untergeordnet wurde (S. 191). Dennoch möchte Ziegler (S. 192), worin ich ihm nicht beistimmen kann, die subordinatianischen Aeusserungen, wie beim Logos so auch beim Geist, mehr der Unvollkommenheit des Ausdrucks zuschreiben. In der Lehre von der Dreieinigkeit ist Irenäus über die Offenbarungstrinität nicht hinausgegangen und hat es unterlassen, durch denselben Gedanken die objectiv im Wesen Gottes begründete Trinität zu stützen und zu erweisen. „Aber es ist eben nur Ein Schritt von seiner Theologie zu diesem Nachweise" (S. 196). In der Lehre vom Menschen soll Irenäus zwar von der gewöhnlichen, aus Plato stammenden Anschauung, wonach der Mensch aus drei Theilen besteht, noch befangen sein [ich sage vielmehr: er kennt schon eine neuplatonische Trichotomie], aber an andern Stellen unwillkürlich die Zweitheilung voraussetzen und dann die Seele bald als zum Leibe gehörig und körperlich auffassen, bald mit dem Geiste identificiren oder als Ausdruck des göttlichen Geistes im Menschen denken (S. 205). Wenn er Gelegenheit gehabt hätte, sich über den Ursprung der Seele auszusprechen, so würde er wohl auf Seiten des Creatianismus gestanden haben (S. 208). In der Lehre von der Sünde streitet Ziegler (S. 219 f.) sehr ernstlich gegen Duncker, welcher den Irenäus als den eigentlichen Begründer der augustinischen Erbsündenlehre dargestellt hat. In der Christologie kommt Ziegler (S. 241) zu dem Ergebniss, dass Irenäus, wenn die Frage nach einer menschlichen Seele des Erlösers ihm bestimmt vorgeschwebt hätte, sie zwar bejahend beantwortet haben würde, dass er aber eben diese bestimmte Frage sich noch nicht vorgelegt haben kann. Des Irenäus Lehre von der Erlösung und Versöhnung als einer Vollendung der Menschheit beruht auf einer sehr tiefen und originell gefassten Anschauung von der ursprünglichen und an sich vorhandenen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur (S. 254 f.). Im engern Sinne aber hat er die Erlösung und Versöhnung überwiegend mythologisch aufgefasst. Ver-

mittelst einer Täuschung ward der Teufel von Jesu überwunden (S. 262 f.). Doch dreht sich auch diese an den Mythus streifende Erörterung um den juridisch gefassten, aber doch sittlichen Begriff der Gerechtigkeit (S. 267). Die Sacramente sah Irenäus als wirkliche Mittheilungen des durch die Kirche dem Einzelnen vermittelten Heils an (S. 269). Bei dem Abendmahl lehrte er noch keine Wandlung oder μεταβολὴ der Elemente, blieb aber auch nicht bei einer rein symbolischen Auffassung stehen. Er nahm eine Verbindung des göttlichen Logos mit Brod und Wein nach der Weihe an (S. 275 f.). Das ist nicht, wie Rückert meinte, eine dualistische Ansicht. Darin geht Irenäus über die Kirchenlehrer vor ihm, insbesondre über Justin hinaus, „dass er einen Versuch macht, den so gedachten Abendmahlsleib, der auch bei ihm Brod und Wein bleibt, durch den Gedanken in eine möglichst nahe Beziehung zu dem wirklichen Leibe Christi zu setzen, dass wir, wie überhaupt, so auch im Abendmahl, Glieder Christi sind" (S. 279 f.). Sehr entschieden katholisch ist bei Irenäus der Kirchenbegriff ausgebildet (S. 280 f.). In der Lehre von Glauben und Werken, Gnade und Freiheit nehmen wir dieselbe katholische Richtung wahr. Die Eschatologie ist bei Irenäus noch wesentlich urchristlich und entschieden chiliastisch. Auffallend ist es, dass Ziegler (S. 307 f.) bei Irenäus die neue Wendung der Erwartung des Antichrist, nämlich als jüdischer Herkunft (vgl. Overbeck Quaestt. Hippolyt. Ien. 1864, p. 71 sq.; auch meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1869, S. 444 f.), ausser Acht gelassen hat.

Die Ausstellungen, welche bei diesem Berichte nicht umgangen werden durften, thun unsrer aufrichtigen Anerkennung des Buchs keinen Eintrag.

A. H.

Ein Stück aus der Hinterlassenschaft des Herrn von Mühler. Zur Erwägung für die Folgezeit. Berlin 1872. 8. 69 S.

Ein sehr zeitgemässer Rückblick auf die 10jährige Amtswirksamkeit des Hrn. v. Mühler als preussischen Cultusministers. Der sachkundige Verfasser lässt nur die nackten Thatsachen reden und kann allerdings nichts dafür, „wenn diese Thatsachen sich zur furchtbarsten Anklage gestalten gegen das bisher herrschende kirchenpolitische System." „Die Geschichte der theologischen Facultäten unter dem soeben entlassenen Cultusminister wird dereinst zu den traurigsten Blättern unsrer Annalen gezählt werden." Allein man werde Hrn. v. Mühler auch gerecht und verkenne nicht das Gute, was er gewirkt hat. Der theologischen Facultät in Jena zollt der ungenannte Verf. (S. 3) die Annerkennung, dass sie als geschlossene gelehrte Corporation anfangs allein, das Banner der freien theologischen Wissenschaft festhielt. Nur beiläufig wird (S. 36. 60) die Thatsache berührt, dass 1864 bis 1866 ein (persönlich ganz ehrenwerther) Erlangischer Theolog in dieser „geschlossenen gelehrten Corporation" sass. Der Verfasser erwähnt dann, (S. 4) „das wissenschaftliche Ansehen, welches die „Jenaische Theologie" weit über den Kreis der Fachgenossen hinaus geniesst." Um dieses noch gegenwärtige Ansehen der „Jenaischen Theologie" hat Hr. v. Mühler sich aber ein grosses Verdienst erworben, da er den Erlangischen Theologen 1866 nach Bonn berief, von wo derselbe 1868 wieder nach Erlangen zurückgekehrt ist. Auch soll man es Hrn. v. Mühler nicht allein zur Last legen, dass freisinnige Theologen „bei Beförderungen beharrlich umgangen" wurden (S. 47). So etwas ist auch ausser Preussen und nicht unter Hrn. v. Mühler bis jetzt geschehen.

A. H.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

XVII.

Zur Geschichte des Unions-Paulinismus,

von

A. Hilgenfeld.

I. Die Aechtheit von Röm. C. 15. 16.

Dass Paulus einen heissen und anhaltenden Krieg gegen das Judenchristenthum geführt, hat die neuere Kritik mit allem Rechte behauptet und durchgefochten. In der Hitze des Kampfes hat sie dagegen die andre Seite, welche einen gewissen Zusammenhang des Paulus mit dem Judenchristenthum und ein Streben nach Verständigung und Einigung mit demselben enthält, wie ich meine, zu wenig beachtet und anerkannt. Auch desshalb wird Baur nur die vier Hauptbriefe des Paulus an die Galater, Korinthier und Römer, den letzten noch dazu ohne C. 15. 16, als ächt anerkannt haben. Und doch hat Baur selbst aus dem Römerbriefe das sichtbare Bedürfniss des Paulus erkannt, sich mit seinen Volks- und Glaubensgenossen (den Judenchristen) zu verständigen, auf der festen Grundlage einer unumstösslichen Wahrheit sich mit ihnen auszusöhnen, sie nicht mehr bloss mit der dialektischen Schärfe seines Antinomismus, wie noch im Galaterbrief, zu bekämpfen, sondern ihnen innerlich auf allen Wegen des Verstandes und des Herzens näher zu kommen, alles, was zwischen ihm und ihnen noch trennend dazwischen liegt, vollends hinwegzuräumen [1]).

---

1) Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1. Aufl. Tübingen 1853, S. 63. In der 2. Aufl. (1860) S. 69 hat Baur manches wieder zurückgenommen.

Da fragt es sich am Ende, ob man nicht anch in der so versöhnlichen Haltung der beiden letzten Capitel des Römerbriefs immer noch den ächten Paulus anzuerkennen hat.

Bei dem ersten Briefe an die Thessalonicher und bei dem Briefe an die Philipper habe ich bereits die Aechtheit vertheidigt [1]), welche bei dem Briefe an Philemon kaum einer Vertheidigung bedarf. Bei Röm. C. 15. 16 habe ich die Aechtheit schon durch den innigen Zusammenhang von 15, 1 mit C. 14 bestätigt gefunden (Z. f. w. Th. 1866. S. 367). Eine sehr willkommene Veranlassung, die Aechtheitsfrage dieser beiden Capitel eingehend zu behandeln, giebt mir das gründliche Buch von H. Lucht „Ueber die beiden letzten Capitel des Römerbriefs, eine kritische Untersuchung," Berlin 1871, welches ich bereits kurz angezeigt habe (Z. f. w. Th. 1872. II, S. 297 f.). Lucht will zwar nur die Baur'sche Ansicht weiter begründet haben, kann es aber doch nicht verkennen, dass Paulus mit Röm. 14, 23 noch nicht zu Ende ist, und erkennt es sogar an, dass der ächte Schluss in Röm. C. 15. 16 zum Theil noch erhalten ist (S. 78 f.). Diese Zugeständnisse führen vielleicht von selbst zur Anerkennung der Aechtheit des Ganzen zurück.

Wesshalb sollte der ursprüngliche Schluss des Römerbriefs nicht unverfälscht erhalten worden sein? Lucht sagt (S. 84): „Es scheint nämlich von dem römischen Klerus, als die paulinischen Briefe zum öffentlichen Gebrauch kamen, nur Röm. 1 bis 14 dem Publicum übergeben, das Folgende aber, also der Schluss des Rom.-Briefes, im Archiv zurückgelegt zu sein." Wesshalb behielt man denn aber den ursprünglichen Schluss des Römerbriefs im Archiv zurück? Lucht (S. 184) vermuthet, Paulus werde sich hier über die Askese solcher Ausdrücke bedient haben, die den Römern nach ihrer vermittelnden An-

1) In den Abhandlungen über die beiden Briefe an die Thessalonicher, Z. f. w. Th. 1862, S. 225 f. (auch 1866, S. 295 f.) und über den Brief an die Philipper (ebdas. 1871. S. 309 f.). Mit der letztern Abhandlung hat sich Pfleiderer (Z. f. w. Th. 1871, S. 519 Anm.) einverstanden erklärt.

sicht in dieser Beziehung anstössig waren oder verfänglich erschienen. Das würde doch höchstens die Unterdrückung der betreffenden Stelle, nicht eine Ausgabe des Römerbriefs ohne allen Schluss denkbar machen. Aus dem ursprünglichen Schluss soll ja noch der Redactor manches haben brauchen können. Röm. 15, 1—3 soll er nach ächt paulinischem Material verarbeitet, auch Röm. 15, 25. 29 mit wenigen Ausnahmen, 15, 30—33 wohl ganz aus Paulus aufgenommen haben (S. 192. 237). Den ächten Schluss des Ganzen sollen wir noch Röm. 16, 24 besitzen (S. 82).

Was konnte nur die Veranlassung sein, dass man späterhin mit Benutzung ächt paulinischen Materials einen solchen Schluss dem Römerbrief anhing? Für den Hauptgrund erklärt Lucht (S. 208 f.) die Haltung des ächten Römerbriefs selbst. Der ganze Römerbrief sei zu kühn erschienen (Röm. 15, 15), habe einen üblen Eindruck hervorgebracht. Man werde es nicht nur zu kühn gefunden haben, wie Paulus an die Römer geschrieben hatte, sondern auch, dass er überhaupt an sie geschrieben hatte (S. 213 f.). „Gerade desswegen, weil Paulus selbst, um sein Schreiben zu motiviren, es gewagt hatte, sich als *ἀπόστολος* zu bezeichnen (vgl. Röm. 1, 1. 5), wird man dieses sein Schreiben auch in Rom als *τολμηρότερον* angesehen haben“ (S. 218). Durch eine captatio benevolentiae nebst einer Entschuldigung Röm. 15, 14. 15 suchte man jenen Eindruck zu verwischen. „Man hatte es dem Paulus verdacht, dass er an die Römer geschrieben habe, und dass er nach Rom hatte kommen wollen [Röm. 1, 11. 15], und ihn desshalb der Anmassung beschuldigt. Gegen diesen Vorwurf lässt nun der Verfasser den Apostel erklären, dass dies allerdings *τολμηρότερον* von ihm gewesen wäre, wenn er dabei die Absicht gehabt hätte, die Römer zu belehren. Er sei sich aber der Vortrefflichkeit der römischen Gemeinde wohl bewusst und habe desshalb auch nur erinnernd an sie geschrieben, und wenn er nach Rom habe kommen wollen, so habe er dabei keineswegs die Absicht gehabt, in Rom zu wirken. An die Römer aber zu schreiben sei er berechtigt durch das ihm über-

tragene Amt, und nach Rom zu gehen sei er eigentlich gezwungen, weil er im Orient mit seiner Wirksamkeit fertig sei. Aber weit entfernt, den Sitz seiner weitern Wirksamkeit in Rom aufzuschlagen, werde er nur nach Rom kommen, um nach Spanien weiter zu reisen. So erklärt sich hier alles aus der den Verfasser leitenden Tendenz" (S. 253 f.). Dennoch kann auch Lucht nicht Alles aus solcher Tendenz erklären. Er muss vielmehr noch ein Versehen zu Hülfe nehmen (S. 84). Gleichzeitig mit dem Römerbriefe habe Paulus auch an die Ephesier geschrieben. Aus Versehen werde dieses Schreiben an die Ephesier mit dem Römerbriefe nach Rom gekommen sein. „Zusammen mit dem Rom.-Brief nach Rom gekommen, wird es daselbst auch zusammen mit dem Rom.-Brief aufbewahrt sein. Lag es aber mit diesem zusammen, so war es natürlich, dass der Redactor dieses wie jenes nach Rom gerichtet sein liess. Er nahm also Beides, sowohl jenes Bruchstück aus dem Rom.-Brief als auch die Bruchstücke dieses Schreibens, in seinen Anhang zum Rom.-Brief auf, oder vielmehr verarbeitete es in demselben." Nicht bloss Tendenz, sondern auch Zufall soll also im Spiele gewesen sein. Weil im römischen Archiv der Brief an die Römer mit einem gleichzeitigen Briefe an die Ephesier zusammenlag, sind auch aus diesem Schreiben ein paar Stellen in den nachgemachten Schluss des Römerbriefs gekommen: Röm. 16, 1—6. 16ª. 17—20 (S. 126. 151 f.), wohl auch 16, 21—23, vielleicht etwas überarbeitet (S. 119 f.).

Aechte Stücke aus dem Schlusse des Römerbriefs sollen also mit Stücken aus einem gleichzeitigen Briefe des Paulus an die Ephesier durch einen nachapostolischen Verfasser in bestimmter Tendenz zusammengearbeitet sein. Und doch sollen wir hier kein ungeschicktes Flickwerk vor uns haben. Der Verfasser soll mit ebenso viel Geschick als bewusster Absichtlichkeit verfahren sein (S. 235 f.). Sollte dieser geschickte Arbeiter jemand anders als Paulus selbst gewesen sein?

Sehen wir ab von der Doxologie, welche in den meisten Hss. gleich hinter Röm. 14, 23 steht und hier von Hofmann

durch ein wahres Kunststück Berge versetzender Exegese eingefügt wird, so muss auch Lucht (S. 164 f.) zugestehen, die Ermahnung, mit welcher Röm. 15, 1—13 beginnt, dass die Starken nach dem Vorbilde Christi die Schwachen ertragen sollen, schliesse sich im Allgemeinen sehr gut an die Erörterung C. 14 über den Unterschied der Schwachen im Glauben, welche sich des Fleisch- und Wein-Genusses enthielten, die jüdischen Festzeiten fortbeobachteten, und der Starken, welche von solcher judaistischen Beschränktheit frei waren. Dennoch findet der genannte Gelehrte, dass den Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen Paulus selbst von viel concretern Gesichtspuncten aus behandle, als es Röm. 15, 1—13 geschehen ist, und zweitens, dass die Beziehungen, in welchen die Behandlung in Röm. 15, 1 f. mit der Behandlung in Röm. 14 zusammentrifft, in Röm. 15 viel abstracter gelassen sind, als in Röm. 14. Nun, mit dem Concreten, der verschiedenen Stellung von Juden- und Heiden-Christen zu dem Genuss von Fleisch und Wein und zu den jüdischen Festzeiten, ist Paulus C. 14 fertig geworden. Warum soll er nicht schliesslich eine allgemeinere Wendung nehmen, zu gegenseitiger Verträglichkeit und Rücksichtnahme nach dem Vorbilde Christi ermahnen? Was Lucht hier im Einzelnen unpaulinisch findet, ist nicht beweisend. Röm. 15, 1 *ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν* muss Lucht (S. 183 f.) sonst als ganz paulinisch anerkennen. Nur *ὀφείλομεν* soll doch nicht Paulus selbst geschrieben haben können, weil er sonst *ὀφειλέται ἐσμὲν* (8, 12) oder *ὀφείλετε* (Imperativ) sagt (S. 166 f.). Röm. 15, 2 *ἕκαστος ὑμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν* nimmt Lucht gar desshalb in Anspruch, weil Paulus hier auf jeden Einzelnen nur insofern Bezug nehme, als er Andre neben sich hat, während er 14, 5 (*ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω*) jeden Einzelnen für sich nehme, wie wenn es sich hier nicht eben um das Verhältniss zu Andern handelte. Warum soll die Ermahnung dort concret, hier ganz abstract sein? Dass Röm. 15, 3 für die Ermahnung, nicht sich selbst, sondern dem Näch-

sten zu gefallen, das Beispiel Christi angeführt wird, kann doch dadurch nicht verdächtig werden, dass Lucht (S. 172) bemerkt, wenigstens in den grossen Paulinen (2 Kor. 8, 9) werde das Beispiel Christi lange nicht so angelegentlich hervorgekehrt, wie es hier geschehen ist, dagegen werde gerade ebenso, wie hier, in nicht paulinischen und in nachapostolischen Schriften (wohin Lucht auch Phil. 2, 2 f. rechnet) auf das Beispiel Christi Rücksicht genommen. Weiter wird die Stelle Ps. 69, 9 (10) auf Christum angewandt, und V. 4 fortgefahren: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη.* Da fragt Lucht (S. 168): Wozu aber diess? Zu einer solchen Bemerkung, wie Röm. 4, 23. 24. 1 Kor. 10, 11, sei hier gar keine Veranlassung. Keine Veranlassung, wenn doch eben die römischen Christen dieses Wort der heil. Schrift sich zur Lehre nehmen sollen? Der Zweck der Schriftbelehrung soll sein, *ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν*, d. h. damit wir durch die Geduld und die Tröstung der h. Schriften die Hoffnung haben. Lucht (S. 169) kann selbst nichts weiter aussetzen, als dass der Verfasser hier offenbar von dem eigentlichen Thema ganz abgegangen sei. Aber hat Paulus, zumal wo er ermahnt, nirgends eine kleine Abschweifung gemacht? An die „Geduld und Tröstung" knüpft Röm. 15, 5. 6 dann den Wunsch an, dass der Gott der Geduld und der Tröstung den römischen Christen die Einmüthigkeit der Gesinnung geben möge. Da sagt Lucht (S. 167): „Also was Paulus Rom. 14[, 15. 19] seinen Lesern als sittliche Aufgabe stellt, das wird ihnen hier in Röm. 15 gewünscht und von Gott erbeten. Nun kommen allerdings auch bei Paulus Segenswünsche vor, aber doch nur in den üblichen Eingangs- und Schlussformeln seiner Briefe. Wo sich ihm aber mitten im Briefe dergleichen Beziehungen auf Gott ergeben, da spricht er solches im Ind. fut. als bestimmte Erwartungen aus, z. B. 2 Kor. 9, 10 *χορηγήσει, πληθυνεῖ, αὐξήσει*, und ebenso auch Rom. 16, 20 *συντρίψει*. Solche Segenswünsche im opt. aor. dagegen, wie Rom. 15, 5. 13, kommen nicht in den grossen, sondern nur in den kleinen Paulinen vor, z. B.

wie Röm. 15. 13 πληρώσαι, 1 Thess. 3, 12 πλεονάσαι, 2 Thess. 3, 5 κατευθύναι, und ebenso, wie Rom. 15, 5, auch Eph. 1, 17 δῴη ὑμῖν. Wo aber in den NTlichen Schriften solche Segenswünsche hervortreten, da ist auch meistens von abstracten Anschauungen ausgegangen, und wenn nun Röm. 15, 1—13 an die Stelle bestimmter Vorschriften dergleichen ideale und fromme Wünsche getreten sind, so ist hier der concrete Gesichtspunct, von welchem Paulus in Rom. 14 ausgegangen ist, zu einem ganz allgemeinen und unbestimmten Gedanken verflüchtigt." Darf man da nicht vielmehr von einem abstracten Maassstabe der Kritik reden? Warum soll Paulus nicht von der concreten Verschiedenheit der Lebensweise und Festsitte zu ihrer tiefern Wurzel, dem Unterschiede des Heidenchristenthums und des Judenchristenthums fortschreiten? Warum soll er nicht einmal im Optativ des Aorists den Wunsch aussprechen, dass Gott den römischen Christen doch Einmüthigkeit der Gesinnung geben möge? Der fromme Wunsch bezieht sich allerdings, wie Lucht (S. 180 f.) bemerkt, auf die Eintracht zwischen Judenchristen und Heidenchristen überhaupt, kann aber um so weniger befremden. Lucht sagt freilich (S. 165): „Hob sich für Paulus der Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen schon durch seine Bestimmung des Christenthums als Erlösung vom Gesetz und durch seinen Begriff δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως auf, so wird hier dagegen die Vereinigung der Heidenchristen und Judenchristen durch den Hinweis angestrebt, dass die Heidenchristen als Christen mit den Judenchristen Einen Gott verehren. Wie abstract dieser Gedanke gegenüber der paulinischen Fassung ist, springt von selbst in die Augen." Schwerlich ein objectiver Grund! Wir lesen dann Röm. 15, 8. 9 die Behauptung, Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν. Da hat es schon Manche befremdet, dass Paulus Christum einen Diener der Beschneidung genannt haben sollte. Lucht (S. 174 f.) findet es anstössig, wie das in Bezug auf die Verheissungen gesagte ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ in Ge-

gensatz zu dem ὑπὲρ ἐλέους sc. θεοῦ gesetzt ist. „Wenn hiernach im Gegensatz zu den Juden die Heiden aus göttlichem Erbarmen Antheil an dem in Christo erschienenen Heil bekommen haben, so wird hier vorausgesetzt, dass die Juden vermöge der göttlichen Verheissungen ein Anrecht an dasselbe gehabt hätten. Dies ist aber nicht paulinisch. Paulus spricht zwar auch von den Verheissungen der Väter, aber wo er auf dieselben zu sprechen kommt, sucht er geflissentlich alles abzuwehren, was von hieraus seinem Begriff der freien Gnade Gottes Eintrag thun könnte. So sowohl Rom. 4 als auch Rom. 9 u. 11. In Rom. 4, wo er die dem Abraham gegebenen Verheissungen auf dessen Kinder nach dem Glauben bezieht, sucht er gerade durch diese Beziehung die Freiheit der göttlichen Gnade zu wahren. Vgl. V. 16 *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν.* Rom. 9 u. 11 gesteht er allerdings zu, dass die *ἐπαγγελίαι* der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gelten, aber obgleich er in denselben die Nothwendigkeit eines *λεῖμμα* gegeben sieht, lässt er dieses *λεῖμμα* C. 11, 5 doch nur *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* geworden sein. Vgl. C. 9, 6 sqq. V. 11. Obgleich er hier also die *ἐπαγγελίαι* der Väter den eigentlichen Juden gelten lässt, gesteht er ihnen damit doch kein Anrecht an das göttliche Heil zu, sondern hebt hier ebenso, wie Rom. 4, jedem derartigen Anspruch gegenüber das freie Walten der göttlichen Gnade hervor. In eben demselben Sinne, wie hier C. 9, 11 die *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* und C. 11, 5 das *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*, ist nun auch das *κατὰ τὴν ἐκλογὴν* C. 11, 28 gemeint. Wenn Paulus hier die Juden als *ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας* bezeichnet, so bezieht er hier die Verheissungen der Väter recht eigentlich auf die Juden. Aber er nennt sie hier nicht schlechthin *ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*, sondern *ἀγαπητοὶ κατὰ τὴν ἐκλογήν*, und nur insofern *ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*, als die *χαρίσματα* Gottes *ἀμεταμέλητα* seien. Weit entfernt also, den Juden ein Anrecht an der Erfüllung der göttlichen Verheissungen zuzugestehen, stellt Paulus die Verwirklichung der Verheissungen an einzelnen Juden ebenso wie die Ertheilung derselben an Abraham unter den

Gesichtspunct der freien Gnade.“ Warum sollte das nicht auch Röm. 15, 8 der Fall sein? Wenn die Verheissungen zunächst den Juden angehören, so stimmt das gut zu Röm. 3, 2, dass die Orakel Gottes den Juden anvertraut wurden, und zu Röm. 9, 4, wo von den Juden gesagt wird *ὧν αἱ ἐπαγγελίαι*. Und wenn Christus als Diener der Beschneidung zu Gunsten der Wahrhaftigkeit Gottes erschien, um die Verheissungen der Väter zu bestätigen, so lesen wir ja Röm. 4, 16 ganz ähnlich: *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ νόμου μόνον* (also doch zunächst dem gesetzlichen Samen Abrahams), *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*. Dass auch die Juden nur durch Vermittlung des Glaubens an der Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissungen theilnehmen, wird Röm. 15, 8 wahrlich nicht ausgeschlossen. Dass die Heiden aber nur aus Erbarmen der Verheissungen theilhaftig werden (Röm. 15, 9), ist ebenso wenig unpaulinisch, als dass sie der wilde Oelbaum sind, welcher dem edlen Oelbaum des Gottesvolks eingepfropft ward (Röm. 11, 17 f.). Selbst einen Diener der Beschneidung mochte Paulus Christum nennen, weil er das Evangelium doch immer zuerst den Juden, erst zuzweit den Heiden bestimmt sein liess (Röm. 1, 17). Nur so viel ist richtig, dass Paulus hier die in Rom noch vorherrschenden Judenchristen im Sinne hat. Da wird es kein unüberwindlicher Anstoss sein, dass Christus, wie Lucht (S. 177) sagt, in eine besondre Beziehung zum Judenthum gesetzt, und den Juden ein besondres Anrecht an das christliche Heil zugestanden wird. Die Zulassung der Heiden zum christlichen Heil wird bei den römischen Judenchristen noch solche Gegner gefunden haben, dass Paulus, auch nach der eingehenden Erörterung C. 9—11, für den Zutritt der Heidenchristen Schriftstellen anführen mochte. Daher die gehäuften Schriftcitate Röm. 15, 9—12, welche Lucht (S. 170. 173 f.) so einförmig und zum Theil von einer unpaulinischen Anschauungsweise beherrscht findet. Auch den frommen Wunsch Röm. 15, 13, welcher sich auf den innern Frieden der Gemeinde bezieht, kann ich nicht so unpaulinisch finden, wie Lucht (S. 167).

Für ganz unpaulinisch kann auch Lucht (S. 183 f.) Röm. 15, 1—13 nicht erklären. Einmal findet er es auffällig, dass, nachdem zuerst (V. 1 f.) ganz derselbe Gegensatz (wie C. 14) in derselben bestimmten Weise von dem Verfasser wieder aufgenommen worden ist, dieser Gegensatz nachher von ihm ganz ausser Acht gelassen werde, und zweitens laute im Anfange dieses Capitels vieles ganz paulinisch, z. B. ἀσθένημα, ἀρεσκέτω (vgl. 1 Kor. 10, 33), καθὼς γέγραπται. „Es scheint demnach, dass hier nicht alles von einem Falsarius verfasst ist, sondern es scheint hier vielmehr paulinisches Original zu Grunde zu liegen, und dieses hier nur von einem Redactor überarbeitet zu sein. Das Thema von Rom. 14 scheint also von Paulus noch weiter fortgesetzt zu sein, und wenn ebenso, wie V. 1, auch V. 2. 3 von Paulus herrühren sollte, so würde er in dieser Fortsetzung noch besonders davon gehandelt haben, wie sich die Glaubensstarken gegenüber dem κρίνειν und ὀνειδίζειν der Asketen zu verhalten hätten. Er würde hier — was freilich sonst gar nicht seine Weise ist — darauf hingewiesen haben, Geduld mit dem Nächsten zu haben, dass auch Christus, der υἱὸς ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων (Mt. 11, 19), sich den Vorwurf von den Pharisäern zugezogen habe, dass er μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν esse. [Eben diese Erzählung meine ich als nicht ursprünglich nachgewiesen zu haben in d. Z. f. w. Th. 1867, S. 392 f. 1871, S. 585]. Wahrscheinlich wird er hier ermahnt haben, Geduld mit dem Nächsten zu haben, und wenn er hierfür den Ausdruck ὑπομονή gebraucht haben sollte, so würde unser Verfasser in V. 4 denselben unrichtiger Weise für Geduld in Leiden genommen haben. — Es würde demnach Rom. 15, 1—3 ächt paulinisches Material enthalten sein, nur müsste die Ueberarbeitung unsers Verfassers schon mit der Stelle beginnen, an welcher sich zuerst etwas Unpaulinisches zeigt, mit ὀφείλομεν V. 1, also gerade mit der Stelle, mit welcher der bei Marcion fehlende Abschnitt beginnt. Warum nun diese Fortsetzung jenes Themas vom Röm.-Brief abgeschnitten worden ist, lässt sich allerdings nicht sagen. Wahrscheinlich wird sich aber Paulus

hier über die Askese solcher Ausdrücke bedient haben, die den Römern nach ihrer abweichenden Ansicht in dieser Beziehung anstössig waren oder verfänglich erschienen. Man setzte nämlich voraus, dass Paulus darüber ebenso gedacht hatte, wie man selbst darüber dachte, und in demselben Sinne, in welchem man 1 Kor. 7, 5 *τῇ νηστείᾳ* (Pesch.) hinzusetzte, wird man hier umgekehrt dasjenige weggelassen haben, was Paulus hier noch über die *νηστεία* hinzugefügt hatte, weil man fürchtete, dass dieses von den Hörern leicht missverstanden werden könnte. Und als nachher von dem Redactor Rom. 15. 16 zum Römer-Brief hinzugefügt wurde, ist von demselben aus dieser Fortsetzung nur so viel aufgenommen, als zur Anknüpfung an Rom. 14 erforderlich war.“ So viele Hypothesen hat man nöthig, da sich die Unächtheit dieses Stücks auf keinen Fall ganz durchführen lässt. Ist Röm. 15, 1—3 auch nur wesentlich ächt, so kann, zumal da ein Fallenlassen des anfänglichen Gegensatzes gar nicht stattfindet, Röm. 15, 4—13 schwerlich ganz unächt sein, und wir brauchen uns gar keine Gedanken darüber zu machen, wesshalb man den Schluss des Paulus in Rom unterdrückt und doch wieder benutzt haben sollte.

In dem weitern Abschnitt Röm. 15, 14—33 muss auch Lucht (S. 185 f.) den Sprachgebrauch für durchaus paulinisch erklären und in den historischen Angaben manches Richtige finden. Röm. 15, 14 beginnt mit einer captatio benevolentiae gegen die römische Gemeinde, welche auch Lucht (S. 207) für an sich unbedenklich erklärt. Aber 15, 15 entschuldigt sich Paulus wegen der Kühnheit seines Schreibens. Er gesteht, kühner, als er eigentlich durfte, an die Römer geschrieben zu haben. Da findet Lucht (S. 208) den Sinn: „Wenn ich so kühn an euch geschrieben habe, will er hier sagen, so möchte es allerdings scheinen, als ob ich euch noch der Belehrung und Ermahnung für bedürftig hielte. Ich bin aber vollständig überzeugt von eurer sittlichen und geistigen Vollkommenheit und keineswegs gemeint gewesen, euch in meinem Schreiben belehren zu wollen, sondern wenn ich es ge-

wagt habe, so an euch zu schreiben, so habe ich euch nur an dasjenige erinnern wollen, was ihr schon wisst.“ Ganz anders habe sich dagegen Paulus im Eingange C. 1 über die römische Gemeinde ausgesprochen. Er spreche hier V. 11 sein Verlangen aus, nach Rom zu kommen, um den Römern erst ein χάρισμα πνευματικὸν mitzutheilen und ihnen zur rechten Festigkeit im Christenthum zu verhelfen. Da müsse er doch gemeint haben, dass sie damals noch nicht hinreichend im Christenthum befestigt waren, und dass ihnen wenigstens noch ein χάρισμα πνευματικὸν mangelte. „Er kann also darnach nicht überzeugt gewesen sein, wie es Rom. 15, 14 heisst, dass die Römer erfüllt seien von aller γνῶσις, d. h. eben von aller pneumatischen Erkenntniss.“ Dagegen soll auch Röm. 1, 14. 15 streiten. „Er hatte also bei seinem Kommen nach Rom die bestimmte Absicht, die Römer zu belehren. Was aber von seinem Kommen nach Rom gilt, das gilt auch von seinem Schreiben an die Römer. Wenn er an die Römer schrieb, bevor er selbst nach Rom kam, so kann er dabei nur die Absicht gehabt haben, die Römer auf jenes χάρισμα πνευματικόν, auf seine weitere Belehrung vorzubereiten. Das Schreiben an die Römer sollte also nicht sowohl ein Erinnerungsschreiben sein, wie es Rom. 15, 15 dargestellt wird, sondern vielmehr ein Lehrschreiben und Mahnschreiben. Was also Paulus Rom. 15, 14. 15 im Epilog so geflissentlich in Abrede gestellt haben soll, das hat er hier im Eingang des Briefes ausdrücklich als seine bestimmte Absicht ausgesprochen. Während Paulus nach Rom 15, 15 die Römer nur an dasjenige hat erinnern wollen, was sie schon wussten, hat er sie nach Rom. 1, 11 erst auf dasjenige vorbereiten wollen, worin er sie bei seiner persönlichen Anwesenheit weiter zu belehren gedachte.“ Diesen Widerspruch des Epilogs gegen den Eingang des Briefs vermag ich durchaus nicht einzusehen. Paulus wollte den Römern wohl eine geistige Gabe mittheilen zu ihrer Befestigung, aber wie er ausdrücklich hinzufügt, zu seiner eigenen Mitbefestigung (Röm. 1, 11. 12). Daraus folgt doch wahrlich nicht, dass er die römischen Christen noch sehr tief gestellt haben sollte.

Im Gegentheil stellt er sie ganz gleich mit sich selbst, ja schon als Pneumatiker dar, welchen man Pneumatisches deuten kann (1 Kor. 2, 13). Paulus äussert also schon im Eingange des Briefs dieselbe hohe Meinung von der römischen Gemeinde, wie Röm. 15, 14. Es war nicht einmal nöthig, dass Kling und Reuss auf den 1. Korinthierbrief verwiesen, wo Paulus den Korinthiern einerseits schreibt *ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει* (1, 5), andrerseits gleichwohl dieselben Korinthier als nicht pneumatisch, sondern fleischlich bezeichnet (3, 1 f.). Lucht sucht sich durch die Ausflucht zu helfen, Paulus spreche an der letztern Stelle bloss sarkastisch. „Dass die Korinther reich an aller Gnosis seien, meinte er wirklich so; denn auch C. 8, 1 sagt er: *οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν*. Er hielt also wirklich die Korinther für pneumatisch. Wenn er sie nun C. 3, 1. 3 noch fleischlich nennt, sie noch nicht als pneumatisch betrachten zu können erklärt, so sagt er dieses nur, um den Korinthern damit bei ihrem pneumatischen Wesen ihr fleischliches Benehmen zum Vorwurf zu machen. Ihr, die Ihr geistlich seid, will er sagen, betragt Euch in dieser Beziehung noch vollständig als fleischlich.“ So verhält es sich auf keinen Fall. In dem Römerbriefe aber haben wir nicht einmal einen scheinbaren Widerspruch solcher Art. Wenn Paulus schon im Eingange (1, 6) sein Schreiben an die römische Gemeinde, welcher er persönlich ganz fern stand, nur dadurch zu rechtfertigen weiss, dass ja auch sie zu den Heiden, deren Apostel er war, gehörten: so sehe ich nicht ein, wesshalb er nicht am Ende bemerkt haben soll, er habe wohl etwas zu kühn geschrieben. Es ist schon oben zurückgewiesen worden, wenn Lucht (S. 212) sagt, Paulus schreibe Röm. 1, 11 sich ein *χάρισμα πνευματικὸν* zu, was den Römern noch fehlte. Gerade hier sagt Paulus den römischen Christen so wenig etwas Nachtheiliges nach, dass er sich vielmehr auf gleichen Fuss mit ihnen stellt. Bei dem *ἀπὸ μέρους* 15, 15 kann er unmöglich besonders an diese Stelle gedacht haben. Allerdings geht der ganze Brief darauf aus, die auch zu Rom noch vorherrschende judenchristliche

Fassung des Christenthums eingehend zu widerlegen, und namentlich weil Paulus Röm. 9—11 die Vorurtheile einer Bevorzugung des jüdischen Gottesvolks so ernstlich bekämpft hat, mag er meinen „etwas kühn zum Theil“ geschrieben zu haben. Lucht (S. 214) findet es selbst sehr wohl möglich, dass Paulus im voraus befürchtet habe, der Ton, welchen er in seinem Briefe gegen die Römer anschlug, werde einen üblen Eindruck machen, und dass er, um diesem Eindruck zuvorzukommen, hier im Epilog noch selbst erklärt haben würde, er habe wohl manchmal zu kühn an sie geschrieben, aber im Ganzen doch nicht beabsichtigt, sie zu belehren, sondern nur zu erinnern. Aber es soll doch viel wahrscheinlicher sein, dass diess erst damals geschrieben ist, als das Schreiben des Paulus an die Römer seinen üblen Eindruck schon hervorgebracht hatte, und dass diese captatio benevolentiae V. 14 und diese Entschuldigung V. 15 dem paulinischen Briefe angehängt sind, um jenen Eindruck zu verwischen. Was sich in Röm. 15, 14 von Paulus nur als eine captatio benevolentiae erklären liesse, das könne im nachapostolischen Zeitalter sehr wohl die Ansicht des Verfassers gewesen sein. Ich weiss nicht, was ein solcher Nachtrag viel geholfen haben würde, wenn das ganze Schreiben einmal einen so üblen Eindruck gemacht haben sollte. Der Verfasser des Epilogs soll ja ein so schwächlicher Anwalt des Paulus gewesen sein, dass er nicht einmal wagte, die Apostelwürde des Paulus wider seine Gegner zu behaupten. Lucht bemerkt (S. 216 f.): Der Verfasser lasse 15, 15 den Paulus sagen, er habe an die Römer geschrieben διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι. Während nun aber der ächte Paulus im Eingange 1, 5. 12 die ihm verliehene Gnade mit ἀποστολὴ synonymisch nehme und dieselbe von seinem Apostelamte gebrauche, werde Röm. 15, 15. 16 die χάρις zu einem Priesteramte umgedeutet. Die χάρις werde ja weiter beschrieben als δοθεῖσα εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη. „Es scheint hier ἀπόστολος gedacht, und λειτουργὸς nur geschrieben zu sein. Der Verfasser scheint hier also den Ausdruck ἀπόστολος absichtlich vermieden zu haben. Hat er nun aber

selbst ἀπόστολος gedacht, so kann er diesen Ausdruck hier nur desshalb vermieden haben, weil dem Paulus dieses Prädicat von seinen Lesern, den Römern, nicht zugestanden war. Λειτουργὸς εἰς τὰ ἔθνη wird Paulus hier genannt als ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον . . ., ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν . . . ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ, also insofern, als er das Evangelium den Heiden priesterlich vermittelte. — Indem man nun aber die Heidenmission des Paulus als eine λειτουργία betrachtete, rechnete man diese Mission an die Heiden von Jerusalem aus; denn nach dem κανὼν τῆς λειτουργίας τοῦ θεοῦ (Clem. ad Cor. I. C. 41) concentrirte sich das ganze Opferwesen in Jerusalem. So wird denn auch hier nicht nur V. 19 die Wirksamkeit des Paulus von Jerusalem datirt, sondern es sollen auch nach V. 27 den Heiden die πνευματικά, die ihnen durch Paulus vermittelt waren, von der Urgemeinde in Jerusalem mitgetheilt worden sein. Nun waren aber nach Joh. 20, 22 nur die Apostel von Christo mit dem h. Geist begabt, und nach Act. 8, 15—17 auch nur die Apostel befähigt, die Gabe des h. Geistes mitzutheilen. Wenn nun nach unserer Stelle Paulus die Gabe des h. Geistes den Heiden vermittelt haben soll, so wird er hier allerdings vom Verfasser als Apostel gedacht. Aber er wird hier nicht als ἀπόστολος bezeichnet, sondern nur als λειτουργός. Und wenn er hier in dieser Beziehung als λειτουργὸς desshalb bezeichnet wird, weil er von den ἀπόστολοι unterschieden werden soll, so wird er hier λειτουργὸς insofern genannt, als er als derjenige betrachtet wird, der von den Uraposteln beauftragt war, die Gabe des Geistes an die Heiden zu bringen" (S. 216 f.). Dass Paulus sich in seinem Schreiben an die Römer als Apostel bezeichnet hatte, werde man dort als eine unberechtigte καύχησις angesehen haben. „Nun sucht allerdings unser Verfasser V. 17. 18 Paulus gegen dergleichen Vorwürfe zu vertheidigen; allein, da er ihn nicht als Apostel zu bezeichnen wagt, so muss auch er das Schreiben des Paulus an die Römer für τολμηρότερον erklären." Wie Clemens Alexandrinus (bei Euseb. HE. VI, 14, 3. 4) sagt, Paulus habe sich im He-

bräerbrief desshalb nicht als Apostel überschrieben, weil der Herr selbst als Apostel des Allmächtigen zu den Hebräern gesandt war, er selbst als Apostel der Heiden nur zum Ueberfluss auch an die Hebräer geschrieben habe: so treffe dås in mehr als einer Hinsicht mit unserer Röm.-Stelle zusammen, hauptsächlich in der Art und Weise, wie sowohl bei dem Presbyter des Clemens als auch bei dem Verfasser von Röm. 15 Christus auf die Juden, und Paulus auf die Heiden bezogen wird. „Wie bei Clemens Christus als *ἀπόστολος πρὸς Ἑβραίους*, und Paulus als *ἀπόστολος ἐθνῶν* bezeichnet wird, so wird auch Rom. 15, 8 Christus als *διάκονος περιτομῆς*, und Rom. 15, 16 Paulus als *λειτουργὸς εἰς τὰ ἔθνη* bezeichnet. Während aber bei Clemens Paulus als *ἐθνῶν ἀπόστολος* bezeichnet wird, wird von unserem Verfasser der judenchristlichen Gemeinde zu Rom gegenüber auch diese Beziehung vermieden" (S. 220).

Also auf die in Rom beanstandete Apostelwürde des ächten Paulus soll es gehen, wenn Röm. 15, 17 sagt: *ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν*. Zugleich soll man hier aber auch die Nachahmung der Erörterung über das *καυχᾶσθαι* 2 Kor. 10, 12—18 erkennen (S. 186 f.). In dem Vorhergehenden ist ja von einer *καύχησις* noch gar nicht die Rede gewesen, [nicht ausdrücklich, aber thatsächlich V. 16]. „Der Verfasser hat hier also an etwas angeknüpft und auf etwas hingewiesen, wovon er im Vorhergehenden noch gar nicht gesprochen hatte, und er scheint bei dieser Anknüpfung und Voraussetzung geradezu im Sinne gehabt zu haben, was 2 Kor. 10, 12 sqq. von Paulus über sein *καυχᾶσθαι* gesagt war." So möchte auch die Wendung *οὐ γὰρ τολμήσω* Röm. 15, 18 aus 2 Kor. 10, 12 entlehnt sein. „Und wenn es Rom. 15, 18 alsdann weiter heisst: *οὐ τολμῶμέν τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δἰ ἐμοῦ*, d. h. was ich nicht durch Christus ausgerichtet habe, so ist der Verfasser zu dieser verschränkten Ausdrucksweise wohl durch dasjenige veranlasst worden, was Paulus 2 Kor. 10, 12. 17. 18 weiter von sich sagt: er wage es nicht, sich mit denjenigen zu vergleichen, die sich selbst empfehlen; denn nicht derjenige sei erprobt, der

sich selbst empfehle, sondern ὃν ὁ κύριος συνίστησιν“ (S. 188). Selbstverständlich ist Röm. 15, 19 ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων ein Anklang an 2 Kor. 12, 12. Allein zu der Annahme einer Plünderung der ächten Paulus-Briefe ist mindestens kein zwingender Grund ersichtlich. Und derselbe Verfasser, welcher es nicht wagte, seinen Paulus offen als Apostel zu bekennen, soll sich in seinem Namen nun auf Zeichen, Wunder und Geisteskraft berufen?

Mehr Schein hat es, was Lucht (S. 193) gegen Röm. 15, 19[b] einwendet: ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Diese Bestimmung soll wahrscheinlich sowohl zeitlich als auch local gemeint sein, aber die grössten Schwierigkeiten darbieten. Das ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ soll nicht einmal zu Apg. 9, 19—30 stimmen, wo erzählt wird, dass Paulus nach seiner Bekehrung zuerst in Damaskus lehrend aufgetreten, dann erst nach Jerusalem gekommen und mit der dortigen Gemeinde in Verkehr getreten sei παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου V. 28. „Darnach hat also Paulus mit der Verkündigung des Evg. nicht in Jerusalem begonnen, und wenn mit dieser Darstellung das ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ vereinigt werden soll, so müsste diese Angabe schon local genommen werden.“ Warum nicht, zumal da καὶ κύκλῳ dabeisteht? Noch weniger findet Lucht das ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ vereinbar mit Gal. 1, 17 f., wo Paulus erzählt, dass er nach seiner Bekehrung von Damaskus zuerst nach Arabien gegangen und erst drei Jahre darauf nach Jerusalem gekommen, hier aber durchaus nicht lehrend aufgetreten, sondern der Urgemeinde vollständig fremd geblieben und nur mit Petrus und Jakobus persönlich bekannt geworden sei. „Soweit er also den palästinensischen Gemeinden persönlich bekannt war, war er ihnen nur als διώκων bekannt; von seiner evangelischen Verkündigung dagegen hatten sie nur durch Hörensagen vernommen. — Wenn nun Paulus drei Jahre lang vor seiner Reise nach Jerusalem schon bis nach Arabien hinein das Evangelium verkündigt hatte, wie kann hier, an unserer Stelle, Jerusalem als dieser Anfangspunct oder als die östliche

Gränzlinie seiner Wirksamkeit bezeichnet werden? Es stimmt also unser ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ mit der Darstellung des Paulus im Gal.-Brief in keinem Fall, mag dies nun local oder zeitlich genommen werden." Aber Paulus ist doch noch später in Jerusalem gewesen und hat den Christen daselbst das Evangelium, welches er unter den Heiden verkündigte, dargelegt (Gal. 2, 2). Das ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ ist zunächst örtlich zu verstehen und schliesst Cäsarea (Apg. 9, 30), ja Syrien (Gal. 1, 21) recht gut ein. Da mochte der ächte Paulus wohl sagen, dass er „von Jerusalem und ringsum" das Evangelium erfüllt habe. Das folgende μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ kann weit weniger Schwierigkeit machen, wenn wir die Spur des ächten Paulus auch nur bis an die Nähe von Illyricum verfolgen können. Lucht (S. 194 f.) will den Ausdruck ganz buchstäblich nehmen und findet es schon an sich sehr unwahrscheinlich, dass Paulus in dieses rauhe, damals von rohen Völkerschaften bewohnte Land gereist sein sollte. Damals, als Paulus den 2. Kor.-Brief (10, 14) schrieb, also nicht lange vor der Abfassung des Römerbriefs scheine er nur bis Korinth und noch nicht bis nach Illyrien gekommen zu sein. Immerhin mag Paulus, als er den Römerbrief schrieb, schon einen Fuss in Illyrien gesetzt haben. Hier kam es ihm nur darauf an, mit Illyrien die westliche Grenze des Morgenlandes zu bezeichnen. Da haben wir kein Recht zu sagen: „Beide Angaben also, sowohl dass Paulus von Jerusalem ausgegangen, als, dass er bis nach Illyricum gekommen sei, sind nicht richtig; wird hier aber Unrichtiges über Paulus ausgesagt, so kann dasjenige, was hier ausgesagt wird, nicht von Paulus geschrieben sein." In dem Schreiben an eine von Hause aus judenchristliche Gemeinde mochte auch der ächte Paulus Jerusalem, für dessen Gemeinde er gerade zu dieser Zeit eine grosse Liebesgabe sammelte, nicht bloss Röm. 15, 19, sondern auch 15, 25. 26 und namentlich 15, 27 hervorheben. Da wird der jerusalemischen Gemeinde noch keineswegs eine Bedeutung beigelegt, welche ihr nicht von Paulus selbst beigelegt worden ist, vgl. Gal. 2, 10. 2 Kor. 9, 12 f. Dass Paulus häufig nur hyper-

bolisch spricht, erkennt auch Lucht (S. 221) vollkommen an. So darf man auch an dem *πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* in diesen Gegenden keinen Anstoss nehmen. Und es stimmt gut zu 2 Kor. 10, 16, wenn Paulus Röm. 15, 20 schreibt, er setze seine Ehre darin, *εὐαγγελίσασθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη ὁ Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ.*

Desshalb, weil Paulus nicht auf einer fremden Grundlage bauen wollte, ist er auch bis zu dieser Zeit immer noch nicht nach Rom gekommen (15, 22 *διὸ καὶ ἐνεκοπτόμην τὰ πολλὰ τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*). Und da er keinen Raum mehr hat in den Gegenden seiner bisherigen Wirksamkeit, wohl aber seit geraumen Jahren Begierde hat, zu den Römern zu kommen (15, 23 *ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν*), will er nun bei der Durchreise nach Spanien die Römer besuchen (15, 24 *ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ*). Das ist doch wesentlich dasselbe, was wir Röm. 1, 11. 15 lesen. Lucht (S. 224) findet darin einen Widerspruch, dass Paulus, welcher doch auch den Römern *εὐαγγελίσασθαι* wollte (1, 15), hier das *εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη ὁ Χριστός* (15, 20) ausspricht und die Römer nur auf der Durchreise besuchen will. Es scheint ein unauflöslicher Widerspruch zu sein. Aber Lucht (S. 192) muss es doch selbst anerkennen, dass die hier ausgesprochene Absicht, nach Spanien zu reisen, für die paulinische Abfassung spricht. „Soviel sich nämlich geschichtlich ermitteln lässt, scheint Paulus in seinem Leben niemals nach Spanien gekommen zu sein. Nun lässt sich aber sehr wohl annehmen, dass Paulus einmal eine Absicht gehabt hat, die er nicht hat ausführen können; aber schwieriger möchte es scheinen anzunehmen, dass ihm ein Anderer eine Absicht sollte beigelegt haben, die nicht zur Ausführung gekommen war.“ Geschichtlich lässt sich auch Röm. 15, 25. 26 die Absicht des Paulus, mit der Liebesgabe von Makedonien und Achaja nach Jerusalem zu reisen, durchaus nicht anfechten, vgl. 1 Kor. 16,

3. 4. 2 Kor. 8. 9. Anstoss kann erst Röm. 15, 27 geben: *εὐδόκησαν γὰρ* (Makedonien und Achaja) *καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν* (der Christen von Jerusalem)· *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.* Da bemerkt Lucht (S. 197): „Paulus sagt zwar auch 1 Kor. 9, 11 *εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσωμεν*; Er macht hier also denselben Gegensatz zwischen *τὰ πνευματικὰ* und *τὰ σαρκικὰ*, wie Rom. 15, 27; aber er lässt hier die *πνευματικὰ* nicht von der jerusalemischen Gemeinde den Christen mitgetheilt werden, sondern betrachtet hier ebenso, wie Rom. 1, 11, sich selbst als den Vermittler derselben. Vermittelt aber will er sie nur haben als *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Rom. 1, 1. 5), nicht aber als Delegirter der jerusalemischen Gemeinde. Vielmehr verwahrt er sich im Gal.-Brief nachdrücklich gegen jede derartige Insinuation. Er sei zuerst nicht nach Jerusalem gegangen, um sich dort installiren zu lassen, sondern habe ganz unabhängig von der Urgemeinde das Evangelium gepredigt. Und wenn er später nach Jerusalem gekommen sei, so sei er dahin nur gegangen, um die Säulenapostel von der Gültigkeit seiner evangelischen Predigt zu überzeugen, nicht aber, um sich von ihnen Additionen machen zu lassen.“ Der jerusalemischen Gemeinde werde also auch hier eine Bedeutung beigelegt, welche ihr nicht von Paulus selbst beigelegt worden ist. Aber immer hat Paulus die Verpflichtung der Heidenchristen zu Liebesgaben für die Urgemeinde festgehalten (Gal. 2, 10. 1 Kor. 16, 1 f.). Und 2 Kor. 9, 12 f. sagt er ja ausdrücklich, dass die Liebesgabe nicht bloss den Mangel der Christen von Jerusalem ausfüllen, sondern auch diese veranlassen soll, Gott zu danken und zu preisen wegen der Unterordnung des Bekenntnisses der gläubigen Heiden in Bezug auf das Evangelium Christi, die Biederkeit der christlichen Gemeinschaft und ihr Gebet für die heidnischen Brüder, an welchen sie die überschwängliche Gnade Gottes anerkennen. Und wenn Paulus doch Röm. 1, 16 bei dem Evangelium den Juden ausdrücklich den Vortritt lässt, wenn er

Röm. 11, 15 f. die gläubigen Heiden darauf hinweist, dass sie als der eingepfropfte wilde Oelbaum der heiligen Wurzel, welche sie trägt, eingedenk sein sollen: so mochte er die Heidenchristen auch wohl als Schuldner der Urgemeinde bezeichnen. Röm. 15, 28 heisst es weiter: *τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν.* Da sagt Lucht (S. 224 f.): „Von der Absicht nach Spanien zu reisen wird in dem Eingange unseres Briefes nichts erwähnt. Freilich kann Paulus dies, obgleich er es nicht ausgesprochen hat, hier sehr wohl im Sinne gehabt haben. Vgl. Ritschl und Kling. Aber man beachte, dass, wie im Eingange nichts von einer Reise nach Spanien gesagt ist, so hier, im Epilog, die Absicht, die Paulus nach dem Eingange bei seinem Kommen hatte, ganz unbemerkt gelassen wird. Nach dem Eingange des Briefs wollte Paulus nach Rom kommen, um in Rom zu wirken. Das eigentliche Ziel seiner Reise war also Rom, und der Zweck seines Kommens nach Rom, dort das Evangelium zu verkündigen. In unserm Stücke aber, im Epilog, wird dem Apostel der Grundsatz beigelegt, das Evangelium nicht dort zu verkündigen, wo das Christenthum schon verbreitet war, und da dieses nur mit Bezug auf Rom gesagt sein kann, so wird ihm hier die Absicht abgesprochen, in Rom für das Evangelium thätig zu sein. — Indem ihm also unser Verfasser jenen Grundsatz beilegt, spricht er ihm die Absicht ab, in Rom zu wirken, und wenn er ihm ausserdem noch die Absicht beilegt, nach Spanien zu gehen, so kann er ihm diese Absicht nur desshalb beigelegt haben, um damit die wirkliche Absicht, die Paulus bei seinem Kommen nach Rom hatte, zu umgehen. Der Verfasser lässt also nur desshalb den Paulus nach Rom gehen wollen, weil er ihn in Rom nicht bleiben lassen konnte.“ Aber eine solche Wirksamkeit in Rom, wie sie bei der blossen Durchreise möglich war, stellt ja auch Röm. 15, 29 in Aussicht: *οἶδα δέ, ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι.* Lucht zeigt hier selbst einige Verlegenheit, indem er (S. 225 f.) bemerkt: „Allein entweder ist dasjenige, was V. 29

gesagt wird, auch gar nicht von dem Falsarius, sondern von Paulus selbst geschrieben, oder wenn es von demselben geschrieben ist, von welchem jener Grundsatz v. 20 dem Apostel beigelegt wird, so ist hiermit nur gemeint, dass der Nutzen, den die Römer von dem Kommen des Paulus haben würden, nur ein Segen Christi sei. Wie V. 14. 15 die Ansicht zu Grunde liegt, dass ebenso wie das Schreiben, auch das Kommen des Paulus für die Römer unnöthig sei, so kann hier, V. 29, nur ausgesagt werden sollen, dass sein Kommen noch Rom von Christo werde gesegnet sein. Wenn also auch ein Segen mit seinem Kommen verbunden sein werde, so sei doch sein Kommen durchaus nicht auf ein Wirken berechnet gewesen.“ Paulus selbst, meint Lucht (S. 227), könne es bei seinem Kommen nur auf Rom abgesehen haben, wie er denn 2 Kor. 10, 16 bei dem *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι* nur an Rom gedacht haben könne. Aber Lucht (S. 228) muss selbst darauf hinweisen, dass Paulus gar nicht nach Spanien gekommen ist, sondern gefangen nach Rom gebracht wurde, wo er nach Act. 28, 31 zwei volle Jahre lang das Evangelium verkündigte. „Es ist also von Paulus doch geschehen, was er nach unserm Verfasser nicht beabsichtigte, und es ist nicht geschehen, was er nach unserm Verfasser im Sinne gehabt haben soll, und es scheint, als ob der Verfasser hier habe sagen wollen, dass, wenn Paulus nicht nach Spanien gekommen sei, das wider sein Erwarten geschehen sei, und dass, wenn er in Rom das Evangelium gepredigt habe, er dieses nur gezwungen gethan habe. Der Verfasser muss gewusst haben, dass Paulus als Gefangener nach Rom kam, dass er also nicht nach Spanien gekommen ist. Legt er ihm nun trotzdem die Absicht bei, nach Spanien zu gehen, so kann er dies nur in der Absicht gethan haben, die Wirksamkeit, die Paulus in Rom ausgeübt hatte, als eine nicht von ihm beabsichtigte hinzustellen.“ Fürwahr ein kühner Falsarius, welcher durch die reine Erdichtung eines Reisevorhabens nach Spanien das thatsächliche Vorhaben einer Reise nach Rom verdecken wollte! Röm. 15, 30—33 soll ohnehin aus dem ächten Paulus beibehalten sein.

Auch Röm. 16, 1. 2 die Empfehlung der Phöbe von Kenchreä kann Lucht (S. 126 f.) in der Hauptsache nur für ächt paulinisch erklären. Nur sollen wir hier ein Stück aus einem gleichzeitigen Briefe an die Ephesier haben. Und eine richtige Diakonissin soll die Phöbe noch nicht gewesen sein können. Aus 1 Kor. 16, 15 folge ja, dass die Diakonie damals noch in eines Jeden Belieben stand, also noch nicht fest geordnet sein könne, wie sie auch Phil. 1, 1 erscheint. Aber ein freiwilliges Anbieten zur Diakonie schliesst eine Anstellung durch die Gemeinde gar nicht aus. Und es ist gar kein Grund ersichtlich, wesshalb die Phöbe nicht nach Rom hin empfohlen werden sollte. Jenes angebliche ächte Schreiben des Paulus nach Ephesus lässt Lucht (S. 133 f.) auch Röm. 16, 3—16 noch zu Grunde liegen, hier jedoch schon mit unächten Zuthaten bereichert sein. Röm. 16, 3—5 werden Prisca und Aquila gegrüsst. Dieselben befanden sich höchstens 10 Monate früher nach 1 Kor. 16, 19 noch in Ephesus. Lucht findet es nun nicht wahrscheinlich, dass sie in jener kurzen Zwischenzeit nach Rom übergesiedelt sein, und dass Paulus von Rom her Nachricht über ihre Ankunft und häusliche Niederlassung erhalten haben sollte. Obwohl er die Unmöglichkeit nicht behaupten kann, findet er doch, es bleibe nur übrig, entweder, dass dieses zu einer andern Zeit geschrieben ward, als der Römerbrief, oder dass es an eine andre Gemeinde gerichtet ward, als die römische. Röm. 16, 5—16 werden viele Personen von Paulus gegrüsst. Diese vielen Grüsse nach Rom, wo Paulus noch gar nicht gewesen war, hat man längst befremdlich gefunden. Lucht sagt: Wenn diess nach Rom gerichtet wäre, so müsste Paulus schon damals viele Bekannte in Rom gehabt haben, als er noch gar nicht in Rom gewesen war. Wie sei dieses möglich? Ueberdiess scheine Paulus nicht nur die hier gegrüssten Personen gekannt zu haben, sondern er müsse auch sehr genau die Verhältnisse gekannt haben, in welchen sie lebten. Diese aber konnte er nur durch eigene Anschauung kennen lernen, und wenn er V. 10. 11[a] *τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου* und *τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου* grüsst, so

werde er diese auch wohl nur dort kennen gelernt haben, wo Aristobul und Narcissus ansässig waren. „Wenn also Paulus mit den hier genannten Personen nur an dem Orte hat bekannt werden können, wo diese selbst zu Hause waren, so kann dieses Stück nicht wohl von Paulus an die Römer, sondern von ihm nur an eine andre Gemeinde geschrieben sein.“ Darnach möchte es also scheinen, als ob Röm. 16, 3—16 nicht nach Rom, sondern nach Ephesus gerichtet sei. Dennoch, meint Lucht (S. 137), werde man weder das Eine so entschieden leugnen, noch das Andre so unbedingt behaupten können. In Ephesus würde auch Apollos zu nennen gewesen sein, und einige von den hier Genannten müssen gerade in Rom gedacht werden. „So sind Urbanus, Rufus, Ampliatus, Julia und Junia [16, 7 finde ich vielmehr einen Junias] specifisch römische Namen, und wie sich die Namen Apollos, Persis, Phlegon, Hermes, Patrobius, Hermas bei römischen Sclaven und Freigelassenen der späteren Zeit nachweisen lassen, so lassen sich auch unter den hier Genannten Hermas, Rufus und Tryphäna noch unter den ersten Christen der römischen Kirche nachweisen. Ueberdiess wird V. 11 noch ein *Νάρκισσος* genannt, und da damit nur der berühmte Freigelassene des Claudius gemeint sein kann, so können auch *οἱ ἐκ τῶν Ναρκίσσου* nur in Rom gedacht werden.“ Wir sollen also durch die Angaben bald nach Ephesus, bald nach Rom hingewiesen werden. In Röm. 16, 3—16 findet Lucht Widersprüche enthalten. Das Einfachste wäre nun zu sagen, dass hier alles unächt sei, sowohl Rom. 16, 3—5. 6, als auch das Folgende. Allein, wie aus dem Segenswunsche Rom. 16, 20 zu schliessen, scheint in dem, was diesem vorangeht, also auch wohl in unserem Stück, ein ächt paulinisches Schriftstück enthalten, oder doch wenigstens verarbeitet zu sein. Und da nun der Gruss an Aquila und die Beschreibung des Epänet [16, 4 *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας*] gerade darin, worin sie vom Brief an die Römer abweichen, genau mit einander übereinstimmen, so ist es sehr wahrscheinlich, dass hier ein ächtes Fragment aus einem Briefe vorliegt, welcher von Paulus nach Ephesus

gerichtet war. Wir trennen also Rom. 16, 3—5. 6 und Rom. 16, 7 sqq. und lassen das eine schon von dem Redactor des Rom.-Briefes vorgefunden, das andere aber erst von ihm selber verfasst sein.“ Röm. 16, 7—16[a] soll von Paulus nicht wohl geschrieben sein können. „Wenigstens ist eine solche Anhäufung von Grüssen, wie sie hier vorliegt, in paulinischen Briefen ohne ein Analogon.“ Und Paulus könne damals nicht so viele Bekannte in Rom gehabt haben. Dennoch sei dieses Stück wenigstens im paulinischen Stil verfasst. Aber Röm. 16, 16[b] (*ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ*) soll doch nicht von derselben Hand wie 1 Kor. 16, 19. 20 geschrieben, sondern vielmehr von dieser Stelle abhängig sein (S. 139). Wie konnte Paulus von allen christlichen Gemeinden grüssen? „Wir stehen also vor einem Dilemma. Entweder ist Rom. 16, 16 von 1 Kor. 16, 19. 20 abhängig, alsdann möchte auch Rom. 16, 3—6 von 1 Kor. 16, 15 sqq. abhängig, und in Rom. 16, 5 *Ἀχαΐας* nach 1 Kor. 16, 15 zu lesen sein; oder es ist in Rom. 16, 5 *Ἀσίας* zu lesen und Rom. 16, 3—6 von Paulus nach Ephesus geschrieben, alsdann möchte auch Rom. 16, 16 nicht von 1 Kor. 16, 19. 20 abhängig, sondern ebenfalls von Paulus nach Ephesus geschrieben sein“ (S. 140). Einfacher ist ohne Zweifel die Annahme, dass auch hier alles ächt ist. Und warum sollte es nicht ächt sein? Wenn Paulus 1 Kor. 16, 19 von Aquila und Priscilla noch aus Ephesus gegrüsst hatte, so können dieselben inzwischen recht gut nach Rom zurückgekehrt sein und von dort dem Paulus Nachricht gegeben haben. Nach Rom mag auch Epänetos, der Erstling von Asien, gezogen sein (Röm. 16, 5). Unter den Uebrigen finden wir ja nicht bloss Stammgenossen (*συγγενεῖς*) des Paulus (16, 7. 11), sondern auch Genossen seiner Gefangenschaft (16, 7), woran ich nicht mit Lucht (S. 148 f.) Anstoss nehmen kann. Auch als *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ* (16, 7), mögen Andronikus und Junias immerhin von Paulus selbst bezeichnet worden sein. Wir haben hier Apostel im weitern Sinne, wie Apg. 14, 4, und keineswegs einen Gegensatz gegen

Paulus, wie wenn derselbe kein rechter Apostel wäre (Lucht S. 149 f.). Und wesshalb sollte Paulus nicht, von Prisca und Aquila näher unterrichtet, manchen hervorragenden Gliedern der römischen Gemeinde seinen Gruss bestellt haben? Man wundert sich, dass Paulus in einer ihm noch gar nicht bekannten Gemeinde so viele Personen gegrüsst haben sollte. Aber ist es nicht natürlich, dass er gerade bei einer ihm persönlich noch unbekannten Gemeinde so viel als möglich persönlich anzuknüpfen sucht? Wenn er Röm. 16, 5 bei Prisca und Aquila auch *τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν* (vgl. 1 Kor. 16, 19), offenbar eine heidenchristliche Gemeinde, erwähnt: so wird es auf judenchristliche Gemeinschaften gehen, dass er 16, 14 neben Asynkritos, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς*, 16, 15 neben Philologos und Julia, Nereus und seiner Schwester, Olympas *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους* grüsst. Lucht sagt selbst (S. 142): „Wir dürfen darnach annehmen, dass wir in den hier genannten Personen gerade die ersten Christen der römischen Kirche vor uns haben.“ Ich kann mich auch darin schicken, dass wir 16, 16 ᵇ lesen: *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ*, weil ich die Beschränkung auf diejenigen Christengemeinden, welche dem Paulus Grüsse bestellen konnten, selbstverständlich finde.

Die Warnung vor Irrlehrern Röm. 16, 17—20 kann auch Lucht (S. 151 f.) nicht für unpaulinisch halten, nur will er sie nach Ephesus gerichtet sein lassen. Warum sollte aber Paulus nicht auch in Rom vor judenchristlichen Friedenstörern gewarnt haben? In dem Ausdruck 16, 17 *παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε ποιοῦντας* liegt es noch keineswegs, dass Paulus seine eigenthümliche Lehre bei den Lesern als herrschend voraussetzte. Von den einfachen, friedlichen Judenchristen unterscheidet Paulus auch sonst die unduldsamen, unfriedlichen (Gal. 2, 4. 5. Röm. 14, 3 f.). Wenn er das römische Judenchristenthum bisher so gut als möglich angesehen hat, so kann er doch auch die Warnung vor seinen Auswüchsen nicht unterdrücken.

Die Grüsse Röm. 16, 21—23 will auch Lucht (S. 119 f.)

nicht als unpaulinisch anfechten, und 16, 24 erkennt er als den ächten Schluss des Römerbriefs an (S. 82), womit ich vollständig übereinstimme. Denn die Doxologie Röm. 16, 25—27 wird, wie Lucht (S. 92 f.) nachweist, eine nachpaulinische Zuthat sein.

Sollte es gelungen sein, die scharfsinnigen und anregenden Bedenken gegen die Aechtheit des Meisten in Röm. C. 15. 16 zu entkräften, so erkennen wir um so mehr, dass Paulus, bei allem Gegensatze gegen ein unduldsames und angreiferisches Judenchristenthum, doch die Einheit der Kirche, die Eintracht der Juden- und der Heiden-Christen nicht ausser Acht liess (Röm. 15, 5. 6. 13), jene Judenchristen eben als Urheber von Zwietracht bekämpfte (Röm. 16, 17 f.). Es ist hier gerade so, wie in dem Briefe an die Philipper 1, 15 f. 3, 2 f. 18. 19. Wie Paulus dem jüdischen Gottesvolke immer noch einen gewissen Vorrang vor den Heiden liess (Röm. 15, 8. 9), so erkennt er auch den Vorgang der Urgemeinde in Jerusalem immer noch an (Röm. 15, 27. 31). Das ist nichts, was nicht mit der ganzen Anlage des Römerbriefs vollkommen übereinstimmte, aber doch schon eine Anknüpfung für den Paulinismus der Apostelgeschichte.

II. Die Apostelgeschichte und der Märtyrer Justin.

Von der Apostelgeschichte hat Unsereiner in der kritischen Schule gelernt und seit langen Jahren behauptet, dass sie ein Werk des Unions-Paulinismus ist, eines Paulinismus, welcher die Versöhnung des Judenchristenthums mit der gesetzesfreien Heidenkirche anstrebte und in dieser Hinsicht allerdings Zugeständnisse machte, welche der ächte Paulus nicht gemacht hat, auch den Paulus so judaistisch zeichnete, wie er in Wirklichkeit nicht gewesen ist. Neuerdings hat Franz Overbeck in seiner neuen Bearbeitung des de Wette'schen Commentars zur Apostelgeschichte (1870), über welche ich in dieser Zeitschrift 1871. I. S. 153 f. Bericht erstattet habe, den Abstand der Apg. von Paulus so gefasst, dass wir in derselben schon einen judenchristlich getrübten Paulinismus erkennen sollen,

und je mehr der Verfasser der Apg. das Judenchristenthum bereits in sich gehabt haben soll, desto weniger braucht er es äusserlich sich rein gegenüber gehabt zu haben. Das Judenchristenthum soll er nur mittelbar, wiefern es auf das Heidenchristenthum Einfluss ausübte, berücksichtigt haben. Diese Auffassung hat Overbeck auch durch eine scharfsinnige Abhandlung über das Verhältniss Justin's des Märtyrers zur Apostelgeschichte (in dieser Zeitschrift 1872. II. S. 305—349) zu stützen unternommen. Die Apg. soll mit Justin verwandtschaftlich verbunden sein. „Innerhalb des getrübten Paulinismus, welcher allem Heidenchristenthum eigenthümlich ist, sind Justin und Apg. besonders enge Geistesverwandte“ (S. 348). Daher der Versuch, „Justin und Apg. als zwei besonders ähnliche Belege darzustellen für das, was man im nachapostolischen Heidenchristenthum, soweit man an dieses den Maassstab des Paulinismus anlegen will, die Degeneration des Paulinismus nennen kann“ (S. 349).

Da kann ich denn doch, bei aller Achtung vor der Gründlichkeit des freigesinnten Overbeck und vor der Verdienstlichkeit seiner Bearbeitung der Apg., das Bedenken nicht zurückhalten, ob man die Apg. wirklich dem entarteten Paulinismus, den Märtyrer Justin überhaupt dem Paulinismus zuweisen darf. Das scheint mir ebenso wenig anzugehen, wie wenn Overbeck (S. 347, Anm. 2) den Hebräerbrief dem Judenchristenthum zuweisen will. Den Justin kann ich mit Credner[1]) nur als einen Geistesverwandten des urapostolischen Judenchristenthums ansehen. Es hat in der alten Christenheit nicht bloss ein paulinisches Heidenchristenthum, welchem die Apg. angehört, sondern auch ein judenchristliches

1) Beiträge zur Einleitung in das NT. I, S. 94 f., Geschichte des NTlichen Kanon, herausgegeben von Volkmar, S. 33 f. Ebenso H. D. Tjeenk Willink in der gründlichen Schrift: Justinus Martyr in zijne Verhouding tot Paulus, Zwolle 1867. p. 8 sq. Nach Baur (Christthum u. christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. 2. A. S. 140) ist Justin wohl der Sache nach Pauliner, will es aber dem Namen nach noch nicht sein.

oder urapostolisches Heidenchristenthum gegeben, welches wir schon aus der Johannes-Apokalypse, dann aus dem kanonischen Matthäus-Evangelium [1]), in gewisser Hinsicht auch aus dem Hirten des Hermas kennen lernen. Auf diese Seite meine ich den Justin stellen zu müssen.

Wie weit gehen die Apg. und Justin schon in ihrer Stellung zu der Person des Paulus auseinander! Auch ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Justin den Heidenapostel Paulus, welchen die Apg. vertheidigen und verherrlichen will, noch vollkommen ausschliesst (Kanon und Kritik des NT., 1863, S. 27 f.), womit Tjeenk Willink übereinstimmt. Overbeck sagt nun (S. 317 f.): „Der Haupttheil der Apg. ist der Verbreitung des Evg. des Paulus unter den Heiden gewidmet. Dieser sein Lebenszweck ist gewissermassen das Thema der ganzen Apg., und so unbeirrt ist noch die Stellung dieses Buchs zur oben genannten historischen Thatsache, dass diese darin in den Wirstücken noch gleichsam selbst zu uns redet und gerade dafür in der Apg. uns ein Stück ächtester Tradition aus dem apostolischen Zeitalter erhalten ist. Justin erkennt den Heidenapostolat des Paulus gar nicht mehr an. Auch die erste universelle Verkündigung des Evg. ist das Werk nur der Urapostel. — Gründlicher kann man den Paulus nicht ignoriren, da doch in jeder Beziehung die Charakterisirung der ersten Verkündigung des Evg. unter allen Völkern hier von den Uraposteln abgezogen ist, und dabei bleibt Justin consequent stehen, dass die ersten allgemeinen Verkünder des Evg. und Bekehrer der Heiden die Urapostel gewesen sind, und in diesem Sinne das Evg. von Jerusalem aus in alle Lande ausgegangen ist, von Paulus aber schweigt Justin bekanntlich überhaupt vollständig, und ihm schweigt ebenso vollständig

1) Nur daraus, dass der Begriff eines urapostolischen Heidenchristenthums, welchen ich gerade bei dem kanonischen Matthäus-Evg. durchgeführt habe, noch ziemlich ungewohnt ist, kann ich es mir erklären, dass A. D. Loman in seinen Bijdragen tot de Kritiek der synoptische Evv. (Theol. Tijdschrift 1872. II. p. 180) mir die Behauptung eines paulinischen Ueberarbeiters des Matthäus-Evg. unterschiebt.

auch die ATliche Weissagung von diesem Apostel.“ Da sollte Justin ein, wenn auch ganz entarteter, Pauliner und ein Geistesverwandter der Apg. gewesen sein? Ein Pauliner soll den Paulus selbst verleugnet haben? Overbeck sagt wohl (S. 319): Dem apostolischen Werke des Paulus habe auch der Verf. der Apg. alle principielle Bedeutung genommen. „Davon, dass Paulus auf Grund eines ihm eigenthümlichen Evangeliums von der Aufhebung des Gesetzes durch den Kreuzestod Christi den Heiden Christus verkündigt, weiss auch er nichts mehr. Er reducirt jenes Werk auf die nackte Thatsache der Verbreitung des Evg. in Kleinasien und Griechenland, er lässt davon nur das leere Phänomen der apostolischen Reisen des Paulus bestehen. Weil die Apg. aber diesen Reisen die Seele des Princips, das Paulus dabei bewegte, raubt, kann er sie auch nur als Fortsetzung eines in seinen ersten Anfängen schon begründeten und von andrer Seite her schon legitimirten Werks erscheinen lassen. — Irre geworden an Paulus und noch mehr unfähig ihn zu verstehen sind also beide, Apg. wie Justin, nur dass, während ihn die Apg. nur zur einen Hälfte und zwar zur bessern preisgiebt, Justin auch von der anderen nichts mehr wissen mag.“ Dennoch findet auch Overbeck (S. 332) in der Apg. 13, 38 f. 15, 10 [ich erinnere noch an 26, 18] paulinisirende Aussprüche über die Unfähigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung. Und immer bleibt es auch für ihn noch die Frage, wie sich die auch in der Apg. vorliegende Herabdrückung des Paulus zu vollständiger und jedenfalls feindseliger Ignorirung bei Justin steigern konnte. Da muss auch Overbeck bei Justin das Judenchristenthum wenigstens vermuthungsweise herbeiziehen, indem er (S. 343) bemerkt, zweierlei könne zur Erklärung dienen: Die Einflüsse der judaistischen Gegner des Paulus und der Streit des Justin mit Marcion: „Haben wir als den gemeinschaftlichen Standpunct Justin's und der Apg. bezeichnet, dass sie die Resultate der paulinischen Wirksamkeit anerkennen, aber nicht ihre ursprüngliche Begründung, so ist es diesem allgemeinen Standpunct nur entsprechend, wenn die Bestrebungen der Judaisten unter Heidenchristen von der Apg.

auf Justin zwar in Bezug auf die Person des Paulus Fortschritte gemacht, gegen die Emancipation der Heidenchristen aber gar nichts auszurichten vermocht haben“ (S. 344). Dazu möge noch der Streit Justin's mit Marcion gekommen sein. „Durch den Hyperpaulinismus dieses Gnostikers hat sich Justin gegen Paulus vielleicht um so entschiedener stimmen lassen, je weniger er durch dessen Antijudaismus sich in seinen Anschauungen irre machen liess.“ In allen diesen Differenzen sieht Overbeck nichts, was sich nicht einfach als das Spätere aus dem Standpunct der Apg. ableiten liesse, zumal ja auf allen diesen Puncten Justin als der gerade Uebergang erscheint von der Apg. auf die Anschauungen, welche wir am Schluss des 2. Jahrhunderts das Gemeingut der Kirchenlehrer geworden sehen“ (S. 345). Kann dieser Uebergang von der paulinischen Apg. zu dem unpaulinischen Justin wirklich befriedigen? Der Kampf mit dem Hyperpaulinismus Marcions hat doch sonst dem Paulus, welchen man nun von diesem Extrem unterscheiden lernte, die Gemüther eher zugewandt als abgewandt. Und wenn sich der judenchristliche Widerwille gegen Paulus doch einmal bei Justin findet, so wird er hier eher ursprünglich als später angeregt sein. Als ein unpaulinischer, ja antipaulinischer Pauliner bleibt mir Justin ein völliges Räthsel, wogegen die Apg. schon wegen ihrer Stellung zu der Person des Paulus auf alle Fälle paulinisch ist.

Auch in der Lehre sieht Overbeck (S. 322 f.) den Verfasser der Apg. und den Justin insofern zusammenstehen, als sie die principielle Schärfe des paulinischen Antinomismus preisgegeben haben, überhaupt jeden Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum als religiöse Lehre möglichst zurücktreten lassen, die Identität beider in diesem Sinne möglichst hervorheben. „Der Universalismus des paulinischen Evg. ist das Einzige, was auch die Apg. davon unbedingt festhält, und worin sie über das vorchristliche Judenthum mit unzweideutiger Entschiedenheit hinausgeht, aber er ist bei ihr völlig anders begründet als bei Paulus, weil sie von der Kritik des Judenthums als Gesetzesreligion, an welcher bei Paulus die

Sache hängt, kaum noch etwas weiss. Bei Justin ist dieses aber nicht anders.“ Da kann ich denn doch den Verfasser der Apg. und Justin nicht als so ganz einmüthig ansehen. Jener hat ja auch das dritte Evg. geschrieben, dessen Paulinismus niemand auf den Universalismus beschränken wird (vgl. m. Evv. S. 222). Und die Apg. hat den paulinischen Antinomismus keineswegs so völlig verleugnet, dass sie nicht auch die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen behauptet hätte. Freilich gerade die Stellung zum Gesetze findet Overbeck (S. 332 f.) in der Apg. und bei Justin ziemlich gleich. Der so charakteristischen Stellung Justins zum Gesetz sei die der Apg. innerlich auf das Engste verwandt durch die Principlosigkeit. „Für Justin und die Apg. hat die Frage nach dem Verhältniss des Christenthums zum jüdischen Gesetz gar nicht mehr dieselbe Bedeutung, welche sie im Urchristenthum durch Paulus hatte.“ „Von den strengen paulinischen Principien sind beide abgefallen.“ Die Vergleichung hänge hier vor allem am Aposteldecret Apg. 15, 23 f. „Nun ist zunächst rein factisch betrachtet, das Verhältniss, welches Apg. und Justin den zwei nationalen Grundbestandtheilen der damaligen Christengemeinde zum Gesetz geben, dasselbe: die heidnisch geborenen Christen sind frei, die jüdischen beobachtend, und in Bezug auf die Ersteren fällt der Standpunct der Apg. mit dem des Justin hier weiter auch zusammen im unbedingten Verbot des Opfergenusses.“ Darauf könne kein Gewicht gelegt werden, dass, während die Apg. mit diesem Verbot auch noch das des Genusses von Blut und von Ersticktem und der verschieden aufgefassten *πορνεία* verbindet, Justin von diesen weiteren drei Stücken schweigt. Dieselben seien auf keinen Fall der Apg. eigenthümlich, sondern entsprechen der auch sonst bezeugten Sitte der altkatholischen Kirche. Justin bringe eben nur den Punct zur Sprache, der als der wichtigste und besonders streitige durch die Auslassungen des Paulus (1 Kor. 8, 1 f. 10, 14 f.) und der Apokalypse (2, 14. 20. 24) feststeht. „Ist also das Verbot des Opferfleischgenusses bei Justin nur ein Stück der vollständiger in der Apg. aufgeführten Verbote, giebt man fer-

ner zu, dass diese Verbote auf die Proselytengesetze des AT. zurückgehen, also, was für die Apg. auch sonst feststeht, die im Uebrigen ausgesprochene Entbindung der Heidenchristen vom Gesetz beschränken, so zeigt sich, dass die Stellung der Heidenchristen zum Gesetz in der Apg. und bei Justin auch principiell durchaus identisch ist" (S. 334). Ein Minimum von Gesetzlichkeit soll also auch die Apg. für die Heidenchristen als eine Art von Proselyten fortbestehen lassen. Allein eben davon kann ich mich auch nach der neuesten Erörterung Overbeck's nicht überzeugen. Das Verbot des *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* rührt, wie die Johannes-Apokalypse lehrt, aus den Kämpfen des urapostolischen Christenthums gegen die paulinische Gesetzesfreiheit her und mag im Sinne des Urapostels Johannes (Offbg. 2, 24) ein Minimum von Gesetzlichkeit für die Heidenchristen gewesen sein (vgl. meine Ausführung in dieser Zeitschrift 1872. II. S. 224). Aber in dem Sinne, wie die paulinische Apg. dieses Verbot annimmt, kann es nur ein Analogon der Gesetzlichkeit gewesen sein. Eben im Gegensatze gegen das unerträgliche Joch des Gesetzes spricht Petrus Apg. 15, 10. 11 die Beseligung durch die Gnade Gottes aus. Und Jakobus begründet seinen Vorschlag, die Heidenchristen nicht weiter zu belästigen, sondern nur zur Enthaltung von den Gräueln der Götzen, der Hurerei, dem Erstickten und dem Blut zu verpflichten, ausdrücklich durch den Satz Apg. 15, 21: *Μωυσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Was kann das anders heissen, als dass Moses, auch wenn man die gläubigen Heiden nicht auf sein Gesetz verpflichtet, seine Geltung behält in den überall bestehenden Synagogen? Overbeck findet diesen Gedanken wohl einfach, aber den Ausdruck nicht bloss künstlich, sondern schief: „Denn, wenn es galt, der Nichtanerkennung des Moses bei den Heiden die Anerkennung bei den Juden gegenüberzustellen, so war doch seine Vorlesung in den Synagogen der Diaspora das Letzte und Geringste, worauf man verfallen konnte." Aber die Vor-

lesung am Sabbat drückt doch eben die Geltung des Gesetzes als einer heiligen Schrift aus. Und wer sagt uns denn, dass wir nur an die Synagogen der Diaspora, nicht auch des jüdischen Landes zu denken haben? Ein Anspruch des Moses auch auf die Heiden kann in diese Stelle nur hineingetragen werden. Nicht als mosaische Gesetzesverordnungen, sondern nur als nothwendige sittliche Pflichten werden jene Bestimmungen für die Heidenchristen auch Apg. 15, 28 bezeichnet: *ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες.* Der Verfasser der Apg. hat also die judaistischen Zumuthungen an die Heidenchristen, wie sie der Apostel Johannes gestellt hatte, wohl angenommen, aber eben nicht als mosaische Gesetzesbestimmungen, also auch eine proselytenartige Stellung der Heidenchristen abgewehrt. Da mögen wir wohl einen nachgiebigen und friedfertigen, aber keinen entarteten Paulinismus erkennen. „Ganz anders," fährt Overbeck (S. 334) fort, „verhielte es sich bei der Stellung der Judenchristen, wenn die herrschende kritische Annahme, dass das Apostelgesetz der Apg. den Zweck habe, die Parteiverhältnisse der Zeit des Verfassers zu regeln, begründet wäre. Die Apg. würde dann die Fortdauer der alten Geltung des Gesetzes für die Juden annehmen, also die Beobachtung des Gesetzes von Seiten der Judenchristen für obligatorisch ansehen, während für Justin schon die Statthaftigkeit der blossen Zulassung derselben fraglich ist." Overbeck meint hier die bisher geltende kritische Auffassung der Apg. bestreiten zu müssen. Die Apg. soll es nicht sowohl auf judenchristliche Gegner des Paulus, sondern vielmehr auf Heidenchristen, welche durch Judaisten an Paulus irre gemacht waren, abgesehen haben. Die wahre Meinung der Apg. sei unmittelbar aus der Apg. selbst (21, 20 f.) zu entnehmen. „Es ist darnach ein Stück der Apologie des Paulus in der Apg. Indem nur die Heidenchristen unter gewissen Beschränkungen vom Gesetz losgesprochen werden, soll von Paulus, dem geborenen Juden, jeder Vorwurf unfrommer Gesetzesverletzung fern gehalten werden, indem er für seine Person diesem die

Verpflichtung der Judenchristen zur Gesetzesbeobachtung nicht antastenden Grundvertrag sich unterwerfend dargestellt wird" (S. 336). Also um von Paulus jeden Vorwurf der Gesetzesverletzung fern zu halten, soll der Verfasser der Apg. nicht bloss den Paulus selbst noch im Christenthum als übermässigen Eiferer für die väterlichen Ueberlieferungen des Judenthums (Gal. 1, 14) dargestellt, sondern auch die unverbrüchliche Verpflichtung aller geborenen Juden zur Gesetzesbeobachtung aufgestellt haben. Da wäre der Verfasser der Apg. ja selbst schon ein halber Judenchrist geworden und hätte judenchristliche Einflüsse auf die Heidenchristen eher unterstützt als abgewehrt. Judenchristlichen Wühlereien würde er mit seinem judaistischen Paulus-Bilde auf eigenthümliche Weise entgegengetreten sein, dem judaistischen Paulus-Zerrbilde des Magiers Simon das paulinische Zerrbild eines ganz judaistischen Paulus eher zur Seite als gegenüber gestellt haben. Overbeck versichert uns (S. 336 Anm.), dass die Apg. es mit der persönlichen Gesetzesbeobachtung des Paulus ganz streng nehme und die betreffenden Fälle, wenn überhaupt, wie 21, 24 f., aus seiner auf dem Apostelconcil anerkannten Verpflichtung, nie aber aus Accommodation erkläre. „Dieses Motiv wird nur der Beschneidung des Timotheus untergelegt (16, 3), weil dieser Fall, der gar nicht die Person des Paulus und überhaupt keinen Juden betrifft, in der That mit den Abmachungen in Jerusalem im Widerspruch ist. Der Verfasser der Apg. stellt es also als möglich hin, dass Paulus zu Gunsten der jüdischen Ansprüche vom Decret abwich, nie aber hat er sich im entgegengesetzten Sinne dagegen vergangen." In seiner Nachgiebigkeit gegen das Judenchristenthum soll der Paulus der Apg. das Apostel-decret also gar noch überboten haben. So kann ich auch die Beschneidung des Timotheus, welcher eine jüdische Mutter hatte (Apg. 16, 1), mit Rücksicht auf die Juden in jenen Oertern geschehen (16, 3), nicht ansehen. Und ist es nur denkbar, dass der Paulus der Apg. strenge Gesetzesbeobachtung wirklich als den Weg des Heils und der Seligkeit angesehen haben sollte? Sagt doch sogar Petrus Apg. 10, 43, dass der

an Christum Glaubende Sündenvergebung empfängt durch seinen Namen, dass man nicht durch das Gesetz, sondern durch die Gnade Christi Erlösung zu finden hofft (Apg. 15, 10. 11). Und Paulus sagt ja selbst Apg. 13, 38. 39, dass die Rechtfertigung, welche in dem mosaischen Gesetze nicht gefunden werden konnte, in dem christlichen Glauben erreicht ist. Wenn der Paulus der Apg. nun gleichwohl das mosaische Gesetz strenge fortbeobachtet, so braucht man doch wahrlich keinen Widerspruch gegen jene Aussagen anzunehmen und die Apg. für principlos zu erklären. Warum soll der Paulus der Apg. die jüdische Gesetzlichkeit nicht lediglich als ein Adiaphoron, als volksthümliche Sitte beibehalten und auf solche Weise den gläubigen Juden überhaupt ein Vorbild gegeben haben? Schon der ächte Paulus hatte gelehrt: wer beschnitten berufen ward, solle sich keine Vorhaut ziehen, ein Jeder, beschnitten oder unbeschnitten, möge als Christ so bleiben, wie er berufen ward (1 Kor. 7, 18—20, wo es V. 19 heisst: *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ*). Der wirkliche Paulus hatte 1 Kor. 9, 20 von sich ausgesagt: er sei den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen, *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω*. Um den Frieden zwischen Juden- und Heidenchristen zu erhalten, hatte Paulus Röm. 14, 6 geschrieben: wer den (jüdischen Sabbat- und Fest-) Tag heilig achte und (in jüdisch-asketischer Weise Fleisch und profane Speise) nicht esse, der feiere den Tag und enthalte sich des Essens für den Herrn (*κυρίῳ*); wer dagegen solche Tage nicht heilig halte und von solchen Speiseenthaltungen frei sei, der thue das Gegentheil für den Herrn (*κυρίῳ*). Es ist also eine Seite des geschichtlichen Paulus, welche die Apg. allein hervortreten lässt, die äusserliche Beobachtung des Gesetzes bei innerer Freiheit von demselben. Dem Verfasser der Apg. erschien es als kein Abfall vor den Grundsätzen des Paulus, wenn den Judenchristen auf ähnliche Weise die Beobachtung des Gesetzes belassen werde. Da haben wir noch keinen Abfall von den paulini-

schen Principien, sondern nur eine unionistische Wendung derselben.

Auch bei dem Märtyrer Justin nehme ich keinen Abfall, wohl aber einen völligen Abstand von den Grundsätzen des Paulus wahr. Es ist freilich, sagt Overbeck (S. 323 f.) auch für Justin gewiss, dass im Bereich des Christenthums das ATliche Gesetz nicht mehr seine alte Geltung hat. Das Christenthum nennt er selbst das neue Gesetz, welches das alte durch sich selbst unkräftig macht[1]). Da zeigt uns schon die Bezeichnung des Christenthums als des „neuen Gesetzes," dass wir hier weit von der paulinischen Kritik des Gesetzes stehen. Dem Justin mit Paulus gemeinsam ist nur das thatsächliche Bestehen eines von der strengen Beobachtung des ATlichen Gesetzes befreiten Heidenchristenthums. Solch' ein Heidenchristenthum hat aber schon die Johannes-Apokalypse anerkannt. Und da Justin dieses Heidenchristenthum ausdrücklich auf die Urapostel zurückführt, so sehe ich gar keinen Grund, wesshalb er nicht auch hierin vielmehr urapostolisch als ein abgefallener Pauliner gewesen sein soll. Sonst hebt Overbeck selbst hervor, dass die Aufhebung des ATlichen Gesetzes im Christenthum bei Justin gar nicht dieselbe Unbedingtheit, wie bei Paulus, hat. Gegen Paulus hält Justin fest an der unbedingten Verwerflichkeit des Opferfleischgenusses, welcher nach ihm mit dem Gräuel der Idololatrie auf Einer Stufe steht und nur von den allerschlimmsten Ketzern in der Christengemeinde freigegeben wird (Dial C. 34. 35). Das ist ja geradezu urapostolisch-johanneisch. Ferner behauptet Justin ausdrücklich die Zulässigkeit der Gesetzesbeobachtung auch im Christenthum. An sich selbst gefährde sie die Seligkeit keines Menschen, wenn sie nur nicht die Bedeutung eines grundsatzmässigen Verhaltens beanspruche (Dial. C. 47). „Neben dem Glauben an Christus die Gebote des Moses zu beobachten

---

1) Dial. C. 11 p. 228 B: *ὁ γὰρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν* (der Juden) *μόνον, ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε, καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν.*

gilt freilich auch dem Justin als ein ἀσθενὲς τῆς γνώμης (p. 266 B). Aber gestattet soll es den Judenchristen sein, wenn sie nur dabei ein jeder sich auf sich selbst beschränkend keine allgemeine Unerlässlichkeit der Gesetzesbeobachtung behaupten, und selbst zu dieser Beobachtung verleiteten Heidenchristen will Justin, so lange sie sich nicht geradezu zur Verleugnung Christi verstehen, die Seligkeit nicht absprechen.“ Justin sagt zu seinem jüdischen Gegner Dial. C. 47. p. 266 C. D: *ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ὦ Τρύφων, ἔλεγον, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι. τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω. τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ᾑτινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς καὶ πρὶν τελευτῆς μὴ μεταγνόντας οὐδόλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι.* Wer sieht aber nicht, dass hier den Judenchristen, welche ihre Beobachtung des Gesetzes nur nicht den Heidenchristen aufzwingen sollen, selbst heidenchristliche Proselyten allenfalls zugestanden werden, wogegen die Apg. 15, 10. 19. 28 ausdrücklich verbietet, den Heidenchristen das Gesetzesjoch aufzulegen? Nur solchen Heidenchristen, welche durch den Uebertritt zum reinen Judenthum ihr Christenthum verleugnen, lässt Justin die Seligkeit unbedingt verschlossen sein. Da finde ich gar nicht einen „in der Hauptsache principlosen Standpunct,“ welchen Overbeck (S. 324 f.) den Justin in dieser ganzen Stelle einnehmen lässt. Justin vertritt hier keineswegs „nur die Interessen eines in seinem Bestand schon gesicherten Heidenchristenthums“, welches „schon in der Lage ist, die Bedingungen des Friedens zu dictiren und die Kosten desselben die jüdischen Christen tragen zu lassen,“ welches um des lieben Friedens willen dem Judenchristen seine Unfreiheiheit lässt und

nur die Duldung der Gesetzesverletzung des Heidenchristen verlangt. Dem judenchristlich gewordenen Heidenchristen wird nicht mehr und nicht weniger als dem geborenen Judenchristen gestattet, den Bestand des Heidenchristenthums zu schmälern. Overbeck (S. 325) sagt: „Selbst hier giebt Justin das Princip preis, vermuthlich weil die praktische Bedeutung des Falls eine geringe war, was er also verwirft, ist allein der judenchristliche Proselytismus, d. h.: das Heidenchristenthum des Justin vertheidigt kein Princip, sondern nur seine eigene Existenz.“ Ich möchte vielmehr sagen: Justin vertheidigt sein Princip des Christenthums als eines „neuen Gesetzes“ gegen fortwährende Uebergriffe des Judenchristenthums noch so schüchtern, dass er selbst den judenchristlichen Proselytismus sich noch gefallen lässt. Darin unterscheidet er sich nicht bloss von Paulus, sondern selbst von der Apostelgeschichte.

Dasselbe gilt von der Begründung der Aufhebung des mosaischen Gesetzes bei Justin, welche Overbeck (S. 325 f.) treffend erörtert. Der Grundgedanke der paulinischen Kritik des ATlichen Gesetzes, dass dieses nämlich einen heiligen Inhalt in einer Form enthält, die jenen dem Menschen unerreichbar macht, ist dem Justin fremd, aber nicht erst fremd geworden. Auch fällt es dem Justin niemals ein, das Neue des Christenthums dem Judenthum gegenüber wie Paulus in das Princip der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zu dem der Werkgerechtigkeit zu legen. Ein Gesetz ist vielmehr das Christenthum auch, nur ein universalistisches (p. 228 B). Den Unterschied des mosaischen und des christlichen Gesetzes bezieht Justin allerdings nicht bloss auf die universalistische Form desselben, sondern auch auf den Inhalt beider. „Doch eben das ist hier das Charakteristische, dass die Kritik des Justin sich nie, wie die des Paulus in erster Linie, gegen den Begriff des Gesetzes, sondern nur gegen den Inhalt des mosaischen richtet, und während die einzelnen Gebote des AT.'s für den Christen nach Paulus schon durch ihre Form alle aufgehoben sind, weiss Justin von einer solchen principiellen Aufhebung des Gesetzes nichts mehr und hat nur die Thatsache zu recht-

fertigen des factischen Abgekommenseins der Beobachtung eines Theils des mosaischen Gesetzes, nämlich des rituellen, unter den meisten Angehörigen des neuen Bundes. Es geschieht diess mit Hülfe einer rationalistischen Kritik des Gesetzes, die wiederum die vollständigste Entfremdung von allen paulinischen Anschauungen voraussetzt. Von dem schon oben bezeichneten allgemein und ewig gültigen Gehalt des mosaischen Gesetzes, dessen rechtfertigende Kraft nicht zu bezweifeln ist, unterscheidet Justin einen zweiten im Christenthum aufgehobenen Theil des Gesetzes, welchem allein im Sinne des Paulus rechtfertigende Kraft abgesprochen wird (vgl. z. B. Dial. C. 67 p. 291 D), und dessen Entstehung und Vergänglichkeit Justin sich aus der verstockten Bosheit des jüdischen Volks zu erklären liebt. Dieser nicht mehr verpflichtende Theil des Gesetzes umfasst die rituellen Vorschriften des AT.'s, denen aus mannigfachen Gründen, unter denen die Wirksamkeit des Paulus nicht der letzte ist, das Heidenchristenthum zur Zeit des Justin entwachsen war: die Opfer- und Speisegesetzgebung, das Sabbats- und Beschneidungsgebot u. dgl. m." Ich finde hier nichts als die ächt judenchristliche Lehre der ἐπείσακτα [1]). Während Paulus das ungetheilte Gesetz qualitativ als eine unvollkommenere Gestalt der göttlichen Offenbarung auffasst, hat das Judenchristenthum das Gesetz quantitativ getheilt in einen ewig gültigen und einen vergänglichen Theil. Eben diess ist aber auch die Ansicht der Apg. nicht, welche sich in der Grundansicht ganz zu Paulus stellt.

Gerade Justin bezeugt noch von seiner Zeit, dass das Judenchristenthum eine gefährliche, in das Heidenchristenthum eindringende Macht war. Musste nun selbst Justin, obwohl dem Judenchristenthum in der Grundansicht so verwandt, die Uebergriffe des Judenchristenthums in das Heidenchristenthum missbilligen, so mochte der paulinische Verfasser der Apg. fast ein halbes Jahrhundert früher wohl daran denken, das Judenchri-

---

1) Vgl. m. clem. Recogn. u. Hom. S. 60 f. Ev. Joh. S. 201 f., apostol. Väter S. 304 f.

stenthum zu Gunsten der kirchlichen Eintracht zu befriedigen. Noch am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts ist der Brief des Barnabas denjenigen sehr ernstlich entgegengetreten, welche die Heidenchristen als Proselyten zu dem jüdischen Gesetze stellen (C. 3), den christlichen Bund mit dem jüdischen einssetzen wollten (C. 4. 14). Wie weitgreifende Anforderungen das Judenchristenthum des zweiten Jahrhunderts an die Heidenchristen stellte, lehren die pseudoclementinischen Schriften, besonders Recogn. IV, 36. Einen lebhaften Kampf gegen das Judenchristenthum hat ja noch Pseudo-Ignatius für nöthig gehalten (vgl. m. apostol. Väter S. 230 f.). Da wird der Unions-Paulinismus der Apg. (um 100 u. Z.) wohl begreiflich. Der Paulus des Philipperbriefs (1, 18), dessen Aechtheit ich behaupte, hat sich gefreut, wenn nur Christus, sei es auch auf judaistische Weise, verkündigt wird. In dieser Richtung wird der Verfasser der Apg. nur weiter fortgeschritten sein. Nicht sowohl als einen Abfall von den paulinischen Grundsätzen, als eine Entartung des Paulinismus, sondern eher als eine einseitige Wendung möchte ich seine unionistische Richtung bezeichnen, weil sie schon bei dem ächten Paulus ihre Wurzeln hat. In dieser Hinsicht kann ich mit Holsten (in dieser Zeitschrift 1872. III, S. 456) sagen: Paulus selbst ist der erste, welcher im Römerbriefe jenen irenischen und conciliatorischen Ton anstimmt, der die nachapostolische Entwickelung charakterisirt. „Denn er ist auch der Erste, der das tiefe Bedürfniss gefühlt hat, dass um des Christenthums willen das Judenchristenthum mit dem Heidenchristenthum müsse versöhnt werden.“

XVIII.

Ueber die Doxologie in Röm. 9, 5.

Von

Ernst Harmsen, Pastor zu Nieder-Marschacht, Amt Winsen, Provinz Hannover.

Hr. Dr. Willibald Grimm, Prof. d. Theol. in Jena, hat in dieser Zeitschrift (1869. H. 3. S. 311 ff.) die von Hrn. Prof. Herm. Schultz zu Basel vorgetragene Erklärung der obigen Stelle gründlich, wie ich denke, widerlegt. Nach derselben sollen nämlich — wie Hr. Prof. Grimm kurz berichtet und ich wiederhole — „die Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός zwar nicht metaphysisch vom Wesen Gottes, sondern theokratisch nach seinem Heimgange zu Gott von dieser ihm übertragenen, auf ihn gelegten Machtvollkommenheit und Würde zu fassen sein“, welche als solche weder Anfang noch Ende ausschliesse; und Hr. Prof. Schultz löst — „richtig“, sagt Hr. Prof. Grimm — „ὁ ὢν in ὅς ἐστιν auf, so dass Christus nicht ὁ ἐπὶ πάντων θεός (mit Artikel), sondern bloss ἐπὶ πάντων θεός (ohne Artikel) genannt werde.“

Obwohl nun Hr. Prof. Grimm die Beziehung der Doxologie auf Christus mit Entschiedenheit aus treffenden Gründen zurückweist: so trägt er dennoch Bedenken, die Worte ὁ ἐπὶ πάντων mit dem Folgenden zu verbinden; und hält — wie er berichtet — „die zuerst von Erasmus vorgeschlagene und zuletzt von Baumgarten-Crusius und Ernesti (in „Vom Wesen der Sünde“) vertheidigte Construction für die richtige, nach welcher die Doxologie erst mit θεός begonnen, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων als Apposition zu ὁ Χριστός gezogen, und so dem voraufgegangenen Gedanken erst die gehörige logische und rhetorische Abrundung gegeben wird; indem darin, dass der Messias, der ἐπὶ πάντων Erhabene und Gebietende, nach seiner leiblichen Abstammung den Juden angehört, der Ruhm des Volks culminirt, und — nach dieser Interpunction — neben der menschlichen Seite auch dessen gött-

liche Erhabenheit ausdrücklich hervorgehoben wird" (S. 312.).

Die vorstehende Erklärung des Hrn. Prof. Grimm ist wörtlich abgeschrieben, damit jeder Leser sie vor Augen habe. Jedoch diejenigen Worte, welche in Bezug auf dieselbe insbesondre Berücksichtigung verdienen, sind auf meinen Wunsch durch gesperrte Druckschrift ausgezeichnet worden. Diese Berücksichtigung soll, um Wiederholungen zu vermeiden, vorläufig unterlassen werden, nachher aber nicht unbeachtet bleiben. Vorher soll der Versuch erneuert werden, nach der Grammatik zu erweisen, dass 1) der ganze Satz in Röm. 9, 5 als Doxologie sehr gut gefasst werden kann; 2) die letzte Hälfte des Satzes aber als Doxologie nicht ebenso richtig zu fassen ist.

1) Der Apostel hätte die Doxologie durch den einfachen Satz *ὁ ἐπὶ πάντων ϑεὺς εὐλ. ε. τ. α.* ausdrücken können; nachdrucksvoller aber bildet er einen gegliederten Satz. Was nun die Stellung des Wortes *ϑεός* betrifft, so habe ich nur aus den ächt Paulinischen Briefen solche Schriftstellen ausgezogen, in welchen Aussagen über Gott vorkommen, die der Form nach den Sätzen in der Doxologie ähnlich gebildet sind; und aus diesen Stellen mir folgende Regeln abstrahirt: Wenn das Wesen, oder eine Eigenschaft Gottes, oder eine ihm eigenthümliche, wenigstens im christlichen Glaubensbewusstsein anerkannte und bekannte Thätigkeit beschrieben wird: so steht — entweder 1) ὁ *ϑεός*, oder das artikulirte Wort *ϑεός* in einem andern Casus, voran, und sodann folgt die Beschreibung als Apposition in einem Satz mit dem artikulirten Particip — oder 2) die Beschreibung geht als Apposition voran in eben dieser Form, und es folgt darauf *ϑεός* ohne Artikel; oder 3) die Beschreibung steht da, ohne dass *ϑεός* hinzugesetzt ist, weil nur an Gott gedacht werden kann.

Sätze nach der ersten Form finden sich — ausser Act. 17, 20: ὁ *ϑεός*, *ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ*, und Act. 15, 8 *καὶ ὁ καρδιογνώστης ϑεός κ. τ. λ.* — bei dem Ap. Paulus 2 Kor. 1, 9: *ἵνα μὴ πεποιϑότες ὦμεν ἐφ᾽ ἑαυτοῖς, ἀλλ᾽ ἐπὶ τῷ ϑεῷ, τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς,*

ὃς κ. τ. λ., — 2 Kor. 2, 10: τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ, — 2 Kor. 4, 6: ὅτι ὁ θεός, ὁ εἰπὼν Ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν κτλ., — Gal. 1, 15: ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός, ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου κτλ. — 1 Thess. 2, 4: λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ τῷ θεῷ, τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. (Vgl. 2 Thess. 2, 16. 1 Petr. 5, 10. Kol. 1, 12). Dem Griechischen entsprechend ist, wenn der Nachdruck nicht verloren gehen soll, zu übersetzen, z. B. 2 Kor. 4, 6: „Gott, der, (Er) der da sprach Aus Finsterniss soll Licht aufleuchten, der leuchtete auf" u. s. w., oder doch wenigstens „der Gott, der da sprach" u. s. w. — Sätze nach der zweiten Form stehen 1 Kor. 3, 7: ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων ἀλλ' ὁ αὐξάνων, θεός, — 2 Kor. 5, 5: ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, θεός, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος d. i. der aber, der uns vollbereitet hat eben dazu, Gott, der ist's, der uns u. s. w. — 2 Kor. 1, 21—23: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς, θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι κτλ. Nach dieser Interpunction, die ich für die richtige halte, ist zu übersetzen: „der aber, der gefestet hat uns sammt euch an den Gesalbten und uns gesalbet hat, (der) ist auch Der, der uns besiegelt und gegeben hat das Unterpfand des Geistes in unsre Herzen; ich aber, ich rufe als Zeugen Gott auf meine Seele herbei, dass ich euer schonend noch nicht gekommen bin nach Korinth." So gefasst, kommt erst der Abschnitt von 1, 13 an zum rechten Abschluss. — Ferner Röm. 4, 17 heisst es von Abraham: κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν, θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νέκρους καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα d. i. „gegenüber dem, dem er glaubte, Gott, dem, der da lebendig macht die Todten und ruft das Nichtseiende wie Seiendes;" — Röm. 9, 16: ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος, θεοῦ d. i. „So ist es denn nun nicht (eine Sache) Dessen, der da will, auch nicht Dessen, der da läuft,

sondern Dessen, der sich erbarmt, Gottes." Hierher gehört die Doxologie Röm. 16, 27 und Röm. 9, 5. — — Sätze nach der dritten Form finden sich Röm. 4, 24; 8, 11; 8, 27; 9, 11; 2 Kor. 4, 19; Gal. 2, 8. 3, 5. (Vgl. Eph. 3, 20, 21. 4, 10. 11). Nur aus Röm. 8, 27 will ich die Worte hinschreiben: *ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας, οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος.* Auch Gal 1, 15 kann hierher gezogen werden, da *θεός* daselbst wahrscheinlich ein Einschiebsel ist.

Aus den Sätzen nach der zweiten Form geht hervor, dass der Satz in Röm. 9, 5, nach deutscher Weise interpungirt, *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας,* grammatisch ganz richtig gebildet ist; und dass, da eine Beschreibung des Seins und Waltens Gottes über Allen als Apposition vorangeht, das darnach folgende Subject *θεός* richtig ohne Artikel steht. Gelehrte Exegeten, welche mit den griechischen Klassikern vertraut sind, werden, wie ich denke, in denselben Stellen nachweisen, in denen Sätze ähnlichen Inhalts wie in Röm. 9, 5 nach eben derselben Form gebildet sind, und die ebenso zu fassen sind, wie die obigen Sätze nach der zweiten Form von mir gefasst sind.

2. Wenn aber Paulus die Worte *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* als auf das voranangegangene *ὁ Χριστός* bezogen gedacht hätte, und einen neuen Satz als Doxologie auf Gott hätte schreiben wollen, dann, meine ich, würde er nicht *θεός*, sondern *ὁ θεὸς εὐλ. ἐ. τ. α.* geschrieben haben. Diese schon von anderen Auslegern ausgesprochene Meinung will Hr. Prof. Grimm nicht gelten lassen; und, um nachzuweisen, dass der Artikel vor *θεός* nicht nothwendig stehen müsse, weist er (S. 320) auf solche Stellen hin, in denen der Artikel vor *θεός* fehlt. Diese Stellen sind zunächst 1 Thess. 2, 5: *θεὸς μάρτυς,* — Gal. 6, 7: *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται,* und Gal. 2, 6: *πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει.* Diese Stellen müssen genau angesehen werden, um zu beurtheilen, ob sie hierher zur Vergleichung herbeigezogen werden dürfen. Jede freie gründliche Forschung, wie sie auch Hr. Prof. Grimm angestellt hat, bringt immer Gewinn; selbst wenn sich das Ergebniss

der Forschung dar, Der es prüft, nicht, oder wenigstens zur Zeit noch nicht, anzueignen vermag und er bescheiden dasselbe aus Gründen zurückweist, Andern aber zu neuer Prüfung Veranlassung giebt. Wenn nämlich — das trage ich bescheiden zur Prüfung vor — die angezogenen Stellen Redensarten enthalten, welche im Volksmunde gebräuchlich waren, dann wird mir das Fehlen des Artikels erklärlich. Und solche Redensarten scheinen sie mir zu sein. — Die Betheuerung *θεὸς μάρτυς* kann nicht bloss unter den Juden, sondern auch in der Heidenwelt gebräuchlich gewesen sein; und dann wird um so weniger der Artikel vor *θεός* vermisst, weil dann *θεός* als „ein Gott" d. i. ein Wesen, das Gott ist, gefasst werden kann; derselbe kann aber Röm. 1, 9 wegen des folgenden Relativsatzes nicht fehlen, wo es heisst: *μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω κ.τ.λ.* — Das *μυκτηρίζειν* wird von den LXX mehrmals (s. Schleussner Lex. N. T.) einem Menschen beigelegt; das Wort ist demnach zu der Zeit schon gebräuchlich gewesen, und wahrscheinlich in den Mund des jüdischen Volks gekommen. Paulus nun ruft warnend den Lesern zu *Μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται.* Und „Gott lässt sich nicht spotten" ist durch Luther's Bibelübersetzung jetzt eine im gewöhnlichen Leben und auf der Kanzel oft gehörte Redensart. Ist jener Zuruf ein gewöhnliches Sprüchwort, so ist der Wegfall des Artikels erklärlich. — Was Gal. 2, 6 betrifft, so werden wir durch diese Stelle erinnert an Matth. 22, 16 (Mc. 12, 14): *Οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων*, — an Luc. 20, 21 *καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον* (vgl. Levit. 19, 15), an *θαυμάζειν πρόσωπον* (2 Chron. 19, 17. Hiob 32, 12. 34, 19). Paulus nun, welcher die edlere Redensart *Οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ* (Röm. 2, 11. vgl. Col. 3, 25. Eph. 6, 9) wohl kennt, wählt, wie es scheint, absichtlich die im Volksmunde gebräuchliche, und zwar hier in der schroffen Form *Πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει.* Warum absichtlich so? weil es auch — meine ich, — *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* sind, denen er sich gegenüber stellt, indem er sagt, dass von ihnen in Bezug auf die Wahr-

heit seines Evangelium Nichts von Belehrung hinzugethan sei. Zum völligen Verständniss dieser Stelle ziehe ich zur Vergleichung 2 Kor. 5, 12 herbei, wo Paulus seine Gegner, die Parteistifter in Corinth, *τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους* nennt, d. i. Leute, die sich „mit einem Angesichte" einen Ruhm machen; weil sie sich, ihm gegenüber, geltend machen wollten durch ihre Berufung auf Jakobus, den Bruder des Herrn, der ja Jesum von Angesicht zu Angesicht gekannt habe. In diesem Sinne, meine ich, will Paulus hier *πρόσωπον* gefasst wissen. Obwohl nun zwar die Worte, *προσ. ϑ. ἀνϑ. οὐ λ.*, und nur diese Worte in Klammern einzuschliessen sind: so sollen sie doch zur Betheuerung der Versicherung dienen *Ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέϑεντο.* Sich zurückversetzend auf das s. g. apostolische Concil, schreibt er in Erregtheit des Gemüths, schroff *ϑεός* unartikulirt zwischen *πρόσωπον* und *ἀνϑρώπου* einschiebend. Daher möchte man so übersetzen: „Ein Angesicht — Gott — eines Menschen, — nicht nimmt er das an!" — In Redensarten, welche im Volksmunde gebräuchlich sind, und namentlich wenn sie als Versicherungen oder Betheuerungen stehen, scheint mir das Fehlen des Artikels vor *ϑεός* erklärlich. Immerhin mag auch richtig sein die Bemerkung des Hrn. Prof. Grimm (S. 320): „Es muss doch wohl der Freiheit des Schriftstellers anheimgestellt bleiben, ob er *ϑεός* als bestimmt gedachten, solennen Begriff mit dem Artikel, oder ideal Gott nach seiner Wesensqualität oder als nur Ein Mal (!!) existirendes Wesen ohne Artikel bezeichnen wollte"; — aber, dass Paulus in einer Doxologie des Gottes, den er anbetet, dieselbe mit *ϑεός* anfangend, *ϑεός* ohne Artikel gesetzt habe, das bezweifle ich, ja ist mir undenkbar! — Hr. Prof. Grimm weist aber auch noch auf Luc. 20, 38; 2 Kor 5, 19 und 2 Kor. 1, 9 hin. Die letzte Stelle haben wir schon S. 511 f. betrachtet, und gesehen, dass dort *ϑεός* grammatisch richtig steht. So verhält es sich, wie ich denke, auch in den beiden anderen Stellen; daselbst aber ist *ϑεός* als Prädicat zu fassen. Demnach ist Luc. 20, 38 zu übersetzen: „Ein Gott aber ist er nicht Todter, sondern Lebendiger;" —

und 2 Kor. 5, 17—19: „Also, wenn Jemand in Christo ist, so (ist er) eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, geworden ist es neu; das Alles aber aus dem Gott, der da uns sich selber umgewandelt (versöhnt) hat durch Christum und uns das Dienstamt der Umwandlung gegeben hat, wie dass (d. i. was als Vorstellung so zu fassen ist, dass, d. i., wie als wenn) er als Gott war in Christo die Welt sich selber umwandelnd, da er ihnen nicht zurechnete ihre Uebertretungen, und in uns niedergelegt hat das Wort der Umwandlung." — So sind denn diese Stellen durchaus nicht zum Nachweise, dass Röm. 9, 5 vor *θεός* der Artikel fehlen könne, heranzuziehen.

Jetzt sollen die Bedenken berücksichtigt werden, welche man gegen die Fassung des ganzen Satzes *ὁ ὢν ἐπὶ π. . . . . αἰῶνας* als Doxologie auf Gott erhoben hat.

3. Es soll die Periode, in welcher die ausgezeichneten Vorzüge des jüdischen Volks namhaft gemacht werden, mit dem blossen *κατὰ σάρκα* „kahl und ungenügend" abschliessen. Dieser Behauptung des Hrn. Schultz giebt Hr. Dr. Grimm seine Zustimmung; denn, wenn nicht *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* zu *Χριστός* gezogen werde, so soll, wie er sagt, der Periode die gehörige rhetorische Abrundung fehlen. Ich nun behaupte das Gegentheil. Denn zugestanden wird: die Vorzüge, welche der Ap. anführt, indem er sagt „Ich wünschte, ein Ausstoss zu sein von Christo weg, für meine Brüder, meine Blutsverwandten nach dem Fleische, sie, die Israeliten sind, derer die Sohnschaft, und die Lichtherrlichkeit, und das Bündniss, und die Gesetzgebung, und der Gottesdienst, und die Verheissungen, derer die Väter sind, und aus denen der Messias (ist) das „nach dem Fleische," — diese Vorzüge alle haben alle Blutsverwandte nach dem Fleische gemein, da sie alle dieselben Väter haben, aus denen auch der Messias stammt, aber *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*. Sollen nun hier nur diejenigen Vorzüge aufgezählt werden, welche dem Israel nach dem Fleische zu Theil geworden sind, und gehört zu diesen auch der letzte, die leibliche Abstammung des Messias, als der

höchste: so ist ja die Periode geschlossen; und nicht allein rhetorisch, sondern auch logisch abgeschlossen. Ja, selbst die Form τὸ κατὰ σάρκα scheint mir anzudeuten, dass der Ap. sich den Satz als abgeschlossen gedacht habe; mag man annehmen, dass die mit dem Artikel zu ὁ Χριστός hinzugefügte Näherbestimmung im Nominativ oder im Accusativ steht; so dass zu übersetzen ist entweder „aus denen der Messias ist das was er nach dem Fleische ist", oder — „in Bezug auf das was er nach dem Fleische ist." Wenn der Ap. zu ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα eine entgegengesetzte Bestimmung hätte hinzufügen wollen, so würde er, meine ich, etwa nur ἀλλ' οὐχ ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ πνεῦμα haben schreiben können. Aber solch' eine Näherbestimmung gehörte hierher ganz und gar nicht. Denn von dem, was der Messias nach dem Geiste der Heiligkeit ist, der Sohn Gottes, — davon ist ja in den vorhergehenden Capiteln gehandelt; jetzt aber soll die Rede sein von der dem gesammten Israel gewordenen Verheissung, welche auf den Messias hinweis't, in dem alle Völker, also auch das Israelitische Volk, sollen gesegnet werden. — Wenn man aber die Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων auf ὁ Χριστός allein zurückbezieht, dann ist nach meinem Dafürhalten die Zurückbeziehung eine zu beschränkte; sie muss dann, grammatisch, die ganze Aussage in sich schliessen, und diese ist ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὅστις ἐστὶν ἐκ τῶν πατέρων, — dieser Messias aber ist doch nicht der, den der Ap. als den Sohn Gottes, oder als den Herrn, oder als den ἐπὶ πάντων Erhabenen darstellt. — Ausserdem hat das ὁ ὢν nicht die Geltung von ὅς ἐστιν; auch nicht 2 Kor. 11, 31. Joh. 1, 18. 3, 13; ὁ ὢν steht immer beschreibend; und im Deutschen müssen wir, dem entsprechend, „Der, der da ist" (d. i. existirt oder lebt) übersetzen. So ist denn, soviel ich beurtheilen kann, die Periode logisch abgeschlossen. — Aber der Inhalt derselben steht auch, denke ich, mit dem folgenden Abschnitte 9, 6—11, 32 in logischem Zusammenhange. Nur kurz angedeutet soll dies werden. Der Ap. will beweisen, dass das Verheissungswort für Israel nicht weg-

gefallen ist (9, 6), dass es vielmehr, da das Ende oder der Endzweck des Gesetzes Christus ist (10, 4 ff.), Bestand hat (11, 1) und in Erfüllung gehen wird (11, 25—32). Alles hängt, wie er entwickelt, von dem allmächtigen Willen Gottes ab (9, 18); dieser Wille aber ist ein sich aller Sünder erbarmender Wille (9, 22. 11, 32). Da nun von 9, 6 an eben Dieses ausgeführt wird, dass die den Vätern gegebene Verheissung, welcher zufolge aus ihnen der Messias nach dem Fleische stammt, in Erfüllung gehen wird: so steht auch diese Ausführung mit dem Eingange (9, 1—5) in logischem Zusammenhange.

4. Endlich wollen wir noch den ganzen Satz ὁ ὢν . . . αἰῶνας als Doxologie auf Gott gefasst, etwas näher betrachten; denn den in ihm enthaltenen Gedanken, und den Beweggrund zu deren Aussprechung haben wir bisher noch unberücksichtigt gelassen. —

Was nun die Beschreibung Gottes betrifft, so sagt Hr. Dr. Grimm S. 317: „Nur Ein Bedenken hat mich stets abgehalten, die Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων mit dem Folgenden zu verbinden. Nirgends nämlich sind bei dem Ap. Paulus die Eigenschaftsbeziehungen Gottes blosse Epitheta ornantia, sondern sie stehen in der engsten logischen Beziehung zu dem jedesmaligen Zusammenhange, z. B. Röm. 4, 17. 24. 1 Kor. 1, 9. 7, 6.“ Dies ist sehr richtig; und ich verweise noch auf die oben unter No. 1 aufgeführten Stellen. Nun soll aber, sagt Hr. Prof. Grimm, „eine logische Beziehung der Erhabenheit und Herrschaft Gottes über Alles zum Vorhergehenden nicht wohl einleuchten; eher würde man erwarten, dass Gott als Allgütiger oder Allbarmherziger bezeichnet würde, als welchem ihm Israel die eben genannten Segnungen und Gnadenerweise verdanke“; wesshalb auch Fritzsche annehme: Omnium hominum saluti providentem deum Paulus nominat. . . . Hanc doxologia substantiam fundit: Qui omnibus prospicit deus, ut male credas Judaeos ab eo destitutos esse, qui nunc eos parum curare videatur, et temere ei succenseas, quod gentiles favore nunc amplexus sit, lau-

detur ob beneficia Judaeis tributa perpetuo.“ Gegen diese von Fritzsche gegebene Erklärung wendet Hr. Dr. Grimm mit vollem Rechte ein: „So wird in das einfache ὁ ὢν ἐπὶ πάντων eine Reihe von Gedanken eingelegt, die man doch erst mittels einer künstlichen logischen Reflexion herauspressen müsste, und auf welche kein Leser schon hier verfallen konnte, der nicht bereits mit dem Inhalte des Folgenden bis Ende des 11. Capitels bekannt war.“ — Dessen ungeachtet ist, wie ich meine, das Bedenken des Hrn. Dr. Grimm zu beseitigen. Die Doxologie ist nur eine Beschreibung des Seins und Waltens Gottes über Allem, oder über Allen. Ich sage „über Allem, oder über Allen“; denn man mag immerhin πάντων „nach Massgabe von 1 Kor. 15, 28 und Hebr. 2, 8 als Neutrum fassen“; auch in diesen Stellen, wie bei ἐν πᾶσιν 2 Kor. 15, 28, ist doch vornehmlich an Personen zu denken; hier aber, Röm. 9, 5, ist πάντων, wie ich meine, ganz entschieden als Masculinum zu fassen, wie nicht nur aus Röm. 10, 12 und 11, 32, sondern auch aus dem ganzen Abschnitte von Röm. 9, 6—11, 32 hervorgeht, in welchem bewiesen wird, dass und wie Gott die Verheissungen erfüllt und zur Ausführung bringt. Dies ist, meine ich, „das Interesse, welches den Apostel hier unverkennbar beseelt“; nicht aber das „von Christo das möglichst Höchste auszusagen.“ — Die kurze Doxologie auf Gott, welche ihn als den „Seienden und Waltenden über Allen“ beschreibt, hat der Ap. höchst wahrscheinlich absichtlich gewählt; denn in dieselbe konnten die Juden einstimmen; und in den Lesern, welche der Mehrzahl nach Judenchristen waren, musste nun das Verlangen kräftigst angeregt werden, zu hören, wie der Apostel diese Doxologie rechtfertigen werde in Bezug auf die genannten Vorzüge des jüdischen Volks und insbesondre die den Vätern gegebnen Verheissungen. Diese Rechtfertigung wird ja nun in dem folgenden Abschnitte gegeben. Nach dem Schlusse desselben 11, 33—36 folgt dann die herrliche Doxologie, welche den Inhalt des Abschnittes zusammenfassend auf Röm. 9, 5 zurückweist. — Wie sehr es dem Ap. darum zu thun ist, den festen

Bestand (9, 6) der göttlichen Verheissungen, sowie er sie auslegt, zu beweisen, diess geht auch noch daraus hervor, dass er 15, 5—13 darauf zurückkommt. Denn dort ermahnt er die Leser, „ein und dasselbe zu erstreben, nach Christo Jesu, dass wir mit Einem Munde verherrlichen sollen (δοξάσητε) den Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi.“ „Desshalb“, heisst es V. 7., „nehmet euch unter einander auf, so wie auch Christus euch aufgenommen hat zur Verherrlichung Gottes (εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ). Ich sage nämlich, dass Christus ein Diener der **Beschneidung** geworden ist um **der Wahrheit Gottes** willen, **um zu festen die Verheissungen der Väter**, dass aber die Heiden um der Barmherzigkeit willen Gott verherrlichen sollen“ (δοξάσαι). — Jene einfache Doxologie auf Gott, in welcher das Sein und Walten Gottes über Allen beschrieben ist, steht also zu Anfang (9, 5) nach meinem Dafürhalten wirklich am rechten Orte; denn in dem darauf folgenden Abschnitte wird deren Inhalt ausführlich entwickelt.

5. Was des Apostels Gemüth zum Erguss einer Doxologie auf Gott Röm. 1, 25. 2 Kor. 11, 31. Gal. 1, 5 bewegt hat, das auseinanderzusetzen, gehört nicht hierher. An unsrer Stelle ist es unverkennbar: der noch fortwährende Anstoss, welchen die Juden an des Apostels Verkündigung des Evangelium von Christo an die Heiden nahmen; da diese in weit grösserer Fülle ins Reich Gottes eingingen, als die Juden, obwohl doch eigentlich ihnen, den Juden, die Verheissungen gehörten. Auch Paulus hatte bekanntlich einst an dem Messias, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, Anstoss genommen; hatte, wie er nie verhehlt, in blindem Eifer die christliche Gemeinde verstört; Gott aber hatte durch seine Gnade Jesum als seinen Sohn in ihm enthüllt. Jetzt nun bekennt er (8, 38. 39): Ich halte mich überzeugt, dass Nichts in der Welt vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist unsern Herrn. — Und dennoch ist seine Liebe zu seinen Blutsverwandten nach dem Fleische so gross, dass er „wünschte, verbannt zu sein von Christo, um sie zu retten, sie, die wohl eifern um Gott, aber aus Unverstand (10, 2). Das Alles ist

es, was das Gemüth des Apostels in so starke Bewegung setzt, dass es sich unwillkürlich, aber mit klarem Bewusstsein in jene Lobpreisung Gottes ergiesst; denn das Verheissungswort Gottes ist ihm nicht weggefallen; nein, es besteht, es geht in Erfüllung. Auch psychologisch begründet, meine ich, erweis't sich die Doxologie auf Gott, so wie sie lautet.

Diese meine Erklärung habe ich einst dem Prof. Reiche, als er den Römerbrief bearbeitete, etwa im Jahre 1831, mündlich in der Kürze mitgetheilt, und er hat sie, da er sie für die richtige hielt, mit meiner Genehmigung aufgenommen. Jetzt lege ich sie, mit Bezugnahme auf des Hrn. Dr. Grimm Aufsatz, ausführlich entwickelt, den gelehrten Exegeten zur Beurtheilung vor.

XIX.

Zur Charakteristik der Luther'schen Uebersetzung des Buches Jesus Sirach.

Von

Dr. Wilibald Grimm,
Kirchenrath u. Professor in Jena.

Während als Thatsache allgemein anerkannt ist, dass Luther das A. T. nach der zu Brescia im Jahr 1494 erschienenen Ausgabe des Urtextes, das N. T. aber nach der zweiten erasmischen Ausgabe (Basel 1519) übersetzt hat: erhält man auf die Frage, welchen Text er für seine Uebersetzung der ATlichen Apokryphen gebraucht habe, verschiedene Antworten. Hören wir Holtzmann[1]), so war „eine neue Uebersetzung der Apokryphen (in Bunsen's Bibelwerk) dem Laien in die Hand zu geben schon dadurch gerechtfertigt, dass Luther diese Bücher nicht unmittelbar [woher?], sondern aus der sehr willkürlichen latei-

1) In Bunsen's Bibelwerk, 7. Bd. S. V f.

nischen Uebersetzung des Hieronymus ins Deutsche übertragen hat.“ Nach Mönckeberg[1]) übersetzte Luther die Apokryphen nach der Aldina, nach Fritzsche[2]) „ging er mit den Apokryphen etwas leicht um und nahm sich zum Theil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersetzen.“ Nur Fritzsches Angabe enthält das Richtige, Mönckeberg behält Recht in Betreff derjenigen Apokryphen, für deren Uebertragung Luther das Griechische zu Grunde legte; Holtzmann's Behauptung steht der Wahrheit am fernsten. Derselbe befindet sich in doppeltem schweren Irrthum. Denn er sollte billig wissen, dass Hieronymus gerade die bedeutendsten Apokryphen, den Jesus Sirach, das Buch der Weisheit, die Maccabäerbücher und das Buch Baruch, unverändert aus der altlateinischen Version, der sogenannten Itala, in sein, später Vulgata genanntes, Bibelwerk herübernahm, dass er die Zusätze zum Daniel wörtlich, die zu Esther zwar ziemlich frei, aber beziehungsweise geschmackvoll übersetzte und nur in seiner Bearbeitung der Bücher Tobi und Judith höchst willkürlich und nachlässig zu Werke ging[3]). Und nur diese beiden Apokryphen hat Luther lediglich nach der leidigen Vulgata übersetzt. Seiner Uebersetzung der übrigen Apokryphen legte er den griechischen Text zu Grunde, so dass es sich nur um die Frage handeln kann, ob und wie weit er in einzelnen Stellen der Vulgata gefolgt sei[4]). Ich habe

1) Beiträge zur würdigen Herstellung des Textes der Lutherischen Bibelübersetzung (Hamburg 1855), S. 131.

2) In Herzog's Realencykl. f. protest. Theol. III. Bd. S. 340.

3) Ueber sein Verfahren mit diesen beiden Büchern vgl. Fritzsche im Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, II, S. 12 ff. 121 ff.

4) Vom Buche der Weisheit sagt er selbst in der Vorrede zu demselben, er habe es „aus dem finstern Lateinischen und Griechischen in das deutsche Licht gebracht,“ was nur so viel besagen kann, als er habe bei seiner Uebersetzung die Vulgata (d. h. in diesem Falle die altlateinische oder vorhieronymianische Version) zu Rathe gezogen und berücksichtigt. Denn gerade die diese lateinische Version charakterisirenden Zusätze in Weish. 1, 15. 2, 8. 17. 6, 1. 21. 8, 11. 9, 19. 10, 1. 11, 5. 8 17, 1 übergeht er.

zunächst seine Uebersetzung des Buches Jesus Sirach mit dem Griechischen und der Vulgata (wie ich hinfort in dieser Abhandlung die altlateinische oder vorhieronymianische Uebersetzung nennen will) genau verglichen und will hier die Resultate dieser Vergleichung mittheilen. Ich glaube damit nichts Ueberflüssiges zu thun, da Palmer[1]), Panzer[2]), Heinr. Schott[3]) u. A. in ihren Monographieen über Luthers Uebersetzung auf die Frage nach deren Verhältniss zum griechischen Texte der Apokryphen so gut wie gar nicht eingegangen sind und Luther's Uebersetzung doch gewiss derselben wissenschaftlichen Aufmerksamkeit und Betrachtung werth ist, wie die lateinische Vulgata der Katholiken. Es verdient daher alle Anerkennung, dass der neueste verdienstvolle Ausleger des Sirach, Dr. Fritzsche in Zürich, Luther's Werk fast mit derselben Theilnahme berücksichtigt wie einen bedeutenden Commentar.

Behufs richtiger Würdigung des Luther'schen Jesus Sirach schicke ich Folgendes voraus: In Uebersetzung der Apokryphen ist Luther mit minderer Sorgfalt verfahren als beim Kanon, daher die Kluft zwischen seinem Werke und dem griechischen Texte ungleich grösser ist als der Abstand seiner Uebersetzung der kanonischen Bücher von ihren Originalen. Beim Jesus Sirach kommt aber noch insbesondere in Betracht, dass er seiner in der Vorrede zu diesem Buche gethanen Aeusserung[4])

---

1) Historie der deutschen Bibelübersetzung D. Martini Lutheri v. 1517 bis 1534 herausgg. v. Joh. Melch. Goezen. Halle 1772.

2) Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luther's. Nürnb. 1783, u. des Verf.'s „Zusätze" zu diesem Werke, Nürnb. 1791.

3) Geschichte der teutschen Bibelübersetzung Luther's. Leipz. 1835. — Hopf's „Würdigung der luth. Bibelverdeutschung" (Nürnb. 1847) stand mir nicht zu Gebote.

4) „Was uns aber für erbeit gestanden hat, dis Buch zu verdeudschen, wer das zu wissen begehrd, der mag unser Deutsch gegen alle ander exemplar halten, beide, Griechischer, Lateinischer und Deudscher sprachen, sie sind altt oder newe, so soll das Werck den Meistern wol Zeugnis geben. Es sind so viel Klügeling jnn allen sprachen über dis Buch komen, das nicht wunder were, weil on das alle

zufolge die ihm vorliegenden Texte für grundverderbt und verworren hielt und daher, wie er überhaupt in seinem Bibelwerk nicht „Buchstabilist" seyn wollte, viel weniger eine eigentliche Uebersetzung als vielmehr eine für den Hausgebrauch des „gemeinen Mannes" berechnete, leicht und bequem lesbare freie Bearbeitung beabsichtigt haben kann, durch die er der verwischten Urgestalt des Buchs möglichst nahe zu kommen glaubte, daher er auch einige Zusätze der Vulgata, an denen dieselbe in diesem Buche so reich ist, wenn sie ihm als sinnvoll, zweckmässig und nützlich erschienen, nicht verschmähte.

Betrachten wir nun zunächst sein Verhalten zur Vulgata, so haben wir mit Dank anzuerkennen, dass er dem Abschnitt, der im Griechischen C. 33, 12. 34, 1 — 36, 16[a] umfasst, seine in der Vulgata (wie auch beim Syrer und Araber) und Complutensis erhaltene ursprüngliche und allein richtige Stellung nach C. 30, 24 des Griechischen (bei Luther 30, 26) zurückgegeben hat[1]).

C. 1, 2 f. übersetzt Luther nicht die Futura des Griechischen τίς ἐξαριθμήσει; τίς ἐξιχνιάσει; sondern die Präterita der Vulgata „quis dinumeravit; quis investigavit"? „wer hat zuvor gedacht? wer hat zuvor gemessen"? mit willkürlicher Einsetzung des „zuvor", wodurch der Gedanke ungleich bedeutender wird. — Auch hat er in diesem Capitel die sämtlichen Zusätze der Vulgata aufgenommen, nämlich in Vs. 5. 14. 15; dessgleichen Vs. 16 von den Worten an „und wohnet allein bei den auserwähleten Weibern"; ferner Vs. 17—19. Vs. 26 und 27; die Anrede „mein Sohn" in Vs. 32 (Vulg. Vs. 33:

Ding drinnen von seinen anfang nichts jnn der Ordnung gefasset gewest sind, das es gantz und gar unkendlich, unverstendlich und aller Ding untüchtig worden were. Wir habens aber wie einen zurissen, zertretten und zerstreweten Brieff wider zusammen gelesen und den Koth abgewischt und so fern bracht, als ein jeglicher wol sehen wird."

1) Den deutschen Text citire ich nach der cansteinschen Ausgabe, den griechischen nach Fritzsche's Apokryphen, den lateinischen nach der Clementina von van Ess.

„fili"). In Vs. 8 ist „ein herrschender Gott" Uebersetzung von „dominans deus"; im Griechischen steht bloss κύριος. Wer also den Lutherischen Jesus Sirach nach dessen erstem Capitel beurtheilen wollte, der könnte der Meinung sein, Luther habe lediglich nach der Vulgata übersetzt[1]). Allein in dem nachfolgenden Theile des Buchs macht er von den zahlreichen lateinischen Zusätzen nur spärlichen Gebrauch und folgt überhaupt nur selten der Vulgata, nämlich in folgenden Stellen: 3, 9 (griech. Vs. 8; „und Geduld", et omni patientia); — 4, 23 (griech. Vs. 20; „liebes Kind", fili). — Cap. 5, 4 heisst es im Griechischen bloss ὁ γὰρ κύριός ἐστι μακρόθυμος, Luther: „denn der Herr ist wohl geduldig, aber er wird dich nicht ungestraft lassen", offenbar nach dem lateinischen „altissimus enim est patiens redditor." — In 12, 7 (griech. u. lat. Vs. 8) giebt L. in „so kann man keinen Freund recht erkennen" das lateinische agnoscetur und umgeht dadurch die Schwierigkeit des griechischen ἐκδικηθήσεται. — Einen interessanten Fall bietet die Stelle C. 25, 9—14 (griech. Vs. 7—10; latein. Vs. 9—13). Hier kündigt Sirach an, dass er zehn Tugenden und Erlebnisse aufzählen werde, um deren willen einer glücklich zu preisen sei; er nennt deren aber nur neun. Entweder hat sich also der Schriftsteller verzählt, oder aber es ist ein Glied im Texte verloren gegangen; vgl. Fritzsche zu d. St. S. 139 u. 360. Auch die Vulgata hat nur neun Glieder, aber statt des griechischen μακάριος, ὃς εὗρε φρόνησιν bietet sie „beatus qui invenit amicum verum." Um nun die Zehnzahl herauszubekommen, nimmt Luther die genannten Glieder beider Texte auf: „Wohl dem der einen treuen Freund hat! Wohl dem der klug ist." — C. 31, 11 (griech. 34, 11): „die Heiligen", Vulg.: „omnis ecclesia sanctorum"

1) So der Hamburger Polyhistor Joh. Albert Fabricius in Liber Tobiae, Judith etc. (Francof. et Lips. 1691), Prolegg. ad Ecclesiastic. p. 363: „Ad latinam propius quam graecam accedit versio germanica b. Lutheri, qui tamen non raro graecam editionem latinae praetulit, uti capite 50, 34" (in der gewöhnlichen Textesabtheilung Vs. 26, bei Luther Vs. 28).

griech. ἐκκλησία. — 48, 11: „die — — um deiner Freundschaft willen geehret sein werden"; Vulg.: „qui — — in amicitia tua decorati sunt"; griech. οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοσμημένοι. — 49, 12 (griech. Vs. 10) „und der zwölf Propheten — — hoffen sollten", übersetzt Luther, abweichend vom Griechischen, nach der Anordnung der Glieder in der Vulgata.

Diesen Stellen treten folgende zur Seite, in denen Luther nach Lesarten übersetzt, welche die Vulgata und das Griechische der Complutensis, bei gleicher Abweichung von der Aldina und dem späteren textus receptus, mit einander gemein haben: C. 8, 8: „freue dich nicht, dass dein Feind stirbt", Compl. μὴ ἐπίχαιρε ἐπὶ νεκρῷ τῷ ἐχθροτάτῳ σου, Vulg.: „noli de mortuo inimico tuo gaudere"; Ald. u. nachheriger text. receptus (Vs. 7[a]) bloss μὴ ἐπίχαιρε ἐπὶ νεκρῷ. — C. 9, 12 (auch Vulg. Vs. 12; im Griech nach τὸ σύνολον in Vs. 9[a]) Luther: „und herze dich nicht mit ihr", Compl.: καὶ μὴ κατακλιθῇς ἐπ᾽ ἀγκαλῶν μετ᾽ αὐτῆς, Vulg.: „ne accumbas cum ea super cubitum." — Cap. 19, 5: „Wer sich freuet, dass er Schalkheit treiben kann"; Vulg.: „qui gaudet iniquitate; Compl. κακοεξίᾳ, Aldina und text. rec. καρδίᾳ. — C. 24, 15 (griech. Vs. 11): „in die heilige Stadt", Vulg.: in civitate sanctificata", Compl. ἡγιασμένῃ, Ald. und text. rec. ἠγαπημένῃ. — 24, 23 (griech. Vs. 17[a]): „einen lieblichen Geruch", Vulg.: „suavitatem odoris", Compl. εὐωδίαν statt χάριν. — C. 32, 13 (griech. 35, 9[b]): „wenn ein Alter redet", Compl. ὅπου γέροντες, Vulg.: „ubi sunt senes", Ald. und text. rec. ἑτέρου λέγοντος. — C. 48, 19 (griech. Vs. 17) übersetzt Luther nicht das wunderliche τὸν Γώγ der Aldina und des text. rec., sondern die Lesart τὸ ὕδωρ in der Compl. und Vulg.

Hieran schliesse ich ein Verzeichniss der Stellen, in denen Luther die kürzeren oder längeren Zusätze der Vulg. unberücksichtigt lässt: C. 3, 1, wo er in der Anrede „Lieben Kinder" nur das „filii" aus der Vulgata aufnimmt, den übrigen Zusatz aber weglässt. — 4, 21, griech. Vs. 18[b]; — ebendas. Vs. 28 griech. Vs. 23 (den Zusatz „non abscondas sapientiam tuam in decore suo", den auch die Compl. nach

griechischen Codd. in der Form μὴ κρύψῃς τὴν σοφίαν σου εἰς καλλόνην bietet). — C. 10, 9 f. (griech. Vs. 10) und 28. — C. 11, 11ª (Zusatz der Vulg. „dolens impius") und Vs. 14 (nach welchem Verse Vulg. und Compl. einen viergliedrigen Zusatz haben). — C. 12, 4. — C. 13, 18 (griech. Vs. 13ᵇ, wo Vulg. und Compl. zwei ganze Verse einfügen, die in der Versabtheilung der Vulg. die 17. und 18. Stelle einnehmen). — C. 14, 21, griech. Vs. 19, wo die Vulg. in Vs. 21 einen Zusatz von zwei Gliedern hat. — C. 15, 5 Vulg. ebenfalls mit zweigliedrigem Zusatz. — In demselben Capitel Vs. 17, auch im Griech., Vulg. Vs. 18, letztere mit dem Einschiebsel „bonum et malum" in Reminiscenz an 5 Mos. 30, 15. — C. 16, 21, griech. Vs. 20ᵇ, Vulg. Vs. 22 zu Ende mit dem Zusatz: „et interrogatio omnium (and. LA. hominum) in consummatione est, den wunderlicher Weise Meyer und Stier in ihre Verbesserung der Lutherbibel aufgenommen haben: „und aller Dinge Rechenschaft kömmt erst am Ende." — Nach 17, 24, griech. Vs. 21ᵇ, zweigliedriger Zusatz der Vulg., in ihrer Versabtheilung Vs. 24; dessgleichen nach 19, 5 Zusatz der Vulg. von zwei Gliedern. — In 24, 1 fügt sie ein „in deo honorabitur" und nach Vs. 2 des Griechischen zwei zweigliederige Verse, in ihrer Textesabtheilung Vs. 3 und 4. — In demselben Capitel Vs. 22 des Griechischen, bei Luther Vs. 32 f., enthält sie eine den Raum dreier Verse einnehmende Erweiterung, in der sie (Vs. 34) sogar die messianische Hoffnung anbringt: „Posuit (sc. deus) puero suo excitare regem ex ipso fortissimum et in throno honoris sedentem in sempiternum." — Nach C. 25, 16, griech. Vs. 11, bietet die Vulg. einen mit Syr., Arab. und Compl. gemeinsamen Zusatz, so wie nach 26, 24, griech. Vs. 18, einen Zusatz von zwei Gliedern. — Nach 29, 30ª, griech. Vs. 23, Vulg.: „et inproperium peregrinationis non audies", Compl.: καὶ ὀνειδισμὸν τῆς οἰκίας (richtiger παροικίας) σου μὴ ἀκούσῃς, ein Zusatz, dessen Ursprünglichkeit Bretscheider und Fritzsche wohl überzeugend dargethan haben. — C. 30, 1 Zusatz: „et non palpet proximorum ostia." — Ebendaselbst Vs. 12 Zusatz am

Schluss: „et erit tibi dolor animae“; Compl. und einige Codd.: καὶ ἔσται σοι ὀδύνη ψυχῆς, von Fritzsche in den Text aufgenommen, ebenso wie Vs. 17ª (auch griech.) der Zusatz „et requies aeterna“, καὶ ἀνάπαυσις αἰῶνος in Cod. H. — C. 31, 25 (griech. 34, 21ᵇ) fügt Vulg. für die bei einem Gastmahl Uebersättigten den unsauberen diätetischen Rath bei: „evome et (das Folgende wahrscheinlich als Umschreibung des ἀναπαύσῃ im griech. Texte) refrigerabit te et non adduces corpori tuo infirmitatem.“

Von keinem dieser Zusätze hat, wie schon bemerkt, Luther Gebrauch gemacht. Zahllos sind aber auch die Details, in denen die Vulg. vom Griechischen abgeht, Luther aber ganz augenscheinlich nach Letzterem übersetzt. Nur wenige Beispiele will ich ausheben: C. 4, 7. 12 (griech. Vs. 11). — 6, 31 (griech. Vs. 29ᵇ). — 9, 4 übersetzt er „Singerin“, ψάλλουσα, Vulg. „saltatrix“. — 13, 25ᵇ (bei Luther und in der Vulg. Vs. 32) εὕρεσις παραβολῶν διαλογισμοὶ μετὰ κόπων, „Findung von Sprüchen ist Denken mit Mühe“ hat wie manchen Auslegern, so auch Luthern Schwierigkeit gemacht, indem er übersetzt: „wer aber mit heimlichen Tücken umgehet, kann nicht Ruhe davor haben.“ Die Vulgata dagegen verbindet das Glied mit dem vorhergehenden in Eins, indem sie ganz frei übersetzt „vestigium cordis boni et faciem bonam difficile invenies et cum labore“, und dadurch die vermeintliche Schwierigkeit umgeht. — C. 15, 1. [1]) — C. 25, 23, Vulg. Vs. 24, griech. Vs. 16ᵇ. — C. 27, 23; griech. Vs. 21; Vulg. Vs. 22 zu Ende und Vs. 23 zu Anfang. — C. 50, 28, griech. Vs. 26 übersetzt Luther nach dem anerkannt fehlerhaften griechischen Texte „den Samaritern“, wogegen die Vulgata das Richtige aufbehalten hat: „qui sedent in monte Seïr.“

Kann sonach unmöglich gesagt werden, Luther habe den Jesus Sirach wesentlich aus der Vulgata übertragen, so fragt

1) In der Postille von 1522 übersetzte Luther C. 15, 1—6 nach der Vulgata. Diese Uebersetzung haben Bindseil und Niemeyer in ihrer Originalausgabe der Lutherbibel, Bd. V, S. 85 als Variante abdrucken lassen.

es sich, welcher griechische Text ihm vorgelegen habe. Am 2. November 1532 schrieb er an Amsdorf (bei de Wette, IV, p. 411): „Ego in Ecclesiastico vertendo totus sum. Spero intra tres hebdomadas liberari ab hoc pistrino.“ Im Jahr 1533 trat das Werk ans Licht. Die bei Luthers Lebzeiten erschienenen übrigen Ausgaben desselben enthalten keine Aenderungen. Damals war der griechische Text des alten Testamentes erst in drei Ausgaben, der Complutensis, Aldina und Argentoratensis, vorhanden. Letztere ist im Wesentlichen nur Wiederholung des Textes der Aldina. Nun habe ich zwar oben sieben Stellen besprochen, in denen Luther der Vulgata folgt, wo diese mit der Complutensis zusammentrifft, und nachher werden acht andere Stellen aufzuführen sein, die er lediglich nach Lesarten des Complutensis übersetzt. Allein im Uebrigen hat letztere eine zu grosse Zahl nicht nur ganz singulärer Lesarten, sondern auch eine ziemliche Zahl kürzerer und längerer Zusätze, die beide Luther nicht kennt, daher dieser Text unmöglich seiner Uebersetzungsarbeit zu Grunde liegen kann, sondern nur der aldinische und zwar nur in der Venediger, nicht in der Strassburger Ausgabe. Denn während sonst diese beiden Ausgaben in allen für gegenwärtige Untersuchung in Betracht kommenden Stellen übereinstimmen, so weicht doch in zwei charakteristischen Stellen die Strassburger Ausgabe von der Venediger oder eigentlichen Aldina ab, und diese beiden Stellen übersetzt Luther nach der Venediger Ausgabe, nämlich 48, 8 und 51, 10 (bei Luth. Vs. 14; s. nachher[1]). Dass er aber überhaupt dem aldinischen Texte folgte, ergiebt sich daraus, dass er gewisse Glieder übergeht, die nur in diesem Texte fehlen; nämlich nach 17, 3[a] fehlt das Glied *καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ᾽ αὐτῆς* (Vs. 17, 6 im text. rec.); —

1) Da mir die Strassburger Ausgabe zur Vergleichung mit der Venediger nicht zu Gebote stand, so hat mein Freund Fritzsche in Zürich auf meine Bitte die Güte gehabt alle für meinen Zweck in Betracht zu ziehenden Stellen zu vergleichen. Dies Ergebniss war, dass die Argentoratensis mit der Aldina nur mit Ausnahme von 48, 8 und 51, 10 übereinstimmt.

nach 17, 8 (gr. Vs. 7) der zweigliedrige Vers *καὶ ὄνομα — — ἔργων αὐτοῦ*, — nach Vs. 20, 4 (griech. Vs. 3) die zwei Glieder *ἔστι σιωπῶν — — πολλῆς λαλιᾶς*, die im gew. Text den 4. Vers bilden; — nach 22, 1 fehlt Vs. 1[a] und 2[a] des Griechischen oder der Passus *καὶ πᾶς — — συνεβλήθη ὀκνηρός*. In 32, 1 (griech. 35, 1) fehlt das erste Glied *ἡγούμενόν σε κατέστησαν, μὴ ἐπαίρου*. — Umgekehrt hat Luther in 12, 15 im Griech. nach Vs. 16[a]) das unter den gedruckten Texten nur der Aldina gehörige Glied *καὶ πολλὰ ψιθυρίσει καὶ ἐρεῖ σοι καλὰ λέγων*, „und klagt dich sehr und stellet sich freundlich" aufgenommen, wogegen ihn sein exegetischer Tact vor Aufnahme des albernen aus 20, 3 hereingekommenen aldinischen Zusatzes *οὕτως ὁ ποιῶν ἐν βίᾳ κρίματα* nach 30, 21 (griech. Vs. 20) bewahrte.

Er übersetzt aber auch nach ausschliesslich aldinischen Lesarten: C. 14, 16: „Heilige deine Seele", *ἁγίασον*. — 37, 14: „Der nirgend besessen (d. i. angesessen, sesshaft) ist" (Züricher Bibel: „Der kein Haus hat"), *ἀφεστίον*, ein sonst nirgend vorkommendes Wort statt *ἐφεστίον*. — C. 48, 8: „Du hast Könige geweissagt", *χρείων* (= *χράων*) statt *χρίων* (letzteres hat auch die Strassburger Ausgabe). — 51, 14 (griech. Vs. 10)" den Herrn meinen Vater und Herrscher", *κύριον πατέρα, κύριον μου*, im Widerspruch mit der auch von der Strassburger Ausgabe gewährten, sicher auf einem Versehen des griechischen Uebersetzers beruhenden gewöhnlichen Lesart *κύριον πατέρα κυρίου μου* (Vulg.: „dominum patrem domini mei"). Da Luther in seiner Uebersetzung 1 Macc. 14, 41 in Widerspruch mit dem Griechischen den Messias eintrug, so würde er ihn hier sich schwerlich haben entgehen lassen, wenn ihm die andere Lesart vorgelegen hätte, wie denn die älteren Theologen und neuerdings Dereser und Stier ihn darin fanden[1]). Endlich giebt Luther in 28, 12 (griech. Vs. 10)

1) In ihrer verbesserten Lutherbibel übersetzen Joh. Fr. v. Meyer und Stier die Worte nach der gewöhnlichen fehlerhaften Lesart: „und rief an den Herrn, den Vater meines Herrn" und fügen als Parallelstellen bei Ps. 110, 1. 2, 7. Joh. 1, 49. Matth. 26, 63; Stier sogar auch Prov. 30, 4!!

die Reihenfolge der Glieder im Einklang mit der Aldina (und dem nachmaligen textus receptus) und in Abweichung von der Complutensis.

Dem in Vorstehenden mitgetheilten entscheidenden Thatbestande gegenüber kann es in keinen Betracht kommen, dass Luther in sieben Stellen nach singulären Lesarten der Complutensis übersetzt, wo die Aldina mit dem nachherigen textus receptus stimmt, nämlich C. 19, 3: „und verdorren den anderen zum merklichen Exempel", *ξηρανθήσεται ἐν παραδειγματισμῷ μείζονι*. — 21, 9: „zum Grabe", *εἰς χῶμα ταφῆς αὐτοῦ* (Ald. und späterer t. rec. *εἰς χειμῶνα*, Vulg.: „in hiemem"). — 21, 27 (griech. Vs. 25): „die unnützen Wäscher plaudern, das nichts zur Sachen dienet", Compl. *χείλη πολυλάλων τὰ οὐκ αὐτῶν διηγήσεται*, Vulg. „labia impudentium stulta narrabunt." — 23, 17 (griech. Vs. 13): „zu leichtfertigem Schwören", Compl. *ἀκολασίᾳ ὅρκου*. — C. 43, 17 f. (griech. Vs. 16 f.) übersetzt Luther, abweichend von Aldina und Vulgata, nach der von Fritzsche als richtig anerkannten Reihenfolge der Glieder in der Complutensis. In demselben Capitel V. 25 (griech. 23[b]) übersetzt er richtig nach der complutensischen Lesart *νήσους* (Ald. *Ἰησοῦς*, Vulg. „dominus") und 46, 9 (griech. 7[c]): „sie standen wider den Haufen" nach der LA. *ἐκκλησίας* in Compl. statt *ἐχθροῦ* in Ald.; Vulg. „hostem".

Ob nun Luther dann und wann einen Blick in die Complutensis gethan, oder ob ihm etwa ein Codex zu Gebote gestanden habe, von denen manche, damals weniger geschätzt als heutzutage, in Privathänden sich befanden und noch keine bleibende Ruhestätte in öffentlichen Bibliotheken gefunden hatten, oder ob etwa seinem aldinischen Exemplar complutensische Varianten beigeschrieben waren, muss billig dahin gestellt bleiben.

Was im Uebrigen den Charakter des Luther'schen Jesus Sirach betrifft, so ist derselbe nach der bereits oben besprochenen Absicht des Reformators weit mehr freie Umschreibung oder Bearbeitung als eigentliche Uebersetzung. Und je geringer die dogmatische Bedeutung war, die er den Apokryphen

beilegte, um so weniger mochte er sich an den strengen Wortsinn gebunden glauben. So erlaubt er sich folgende Auslassungen, ohne dazu durch die Aldina genöthigt zu sein: C. 6, 2 (griech. Vs. 1) *ἵνα μὴ διαρπαγῇ ὡς ταῦρος ἡ ψυχή σου.* — 10, 13 *θηρία.* — C. 16 zwischen Vs. 27 u. 28 die zwei Glieder *οὔτε ἐπείνασαν — — τῶν ἔργων αὐτῶν*, im Griechischen Vs. 25[cd]. — C. 22, 3 *θυγάτηρ δὲ ἐπ' ἐλαττώσει γίνεται.* — Nach 26, 24 lässt er unübersetzt *καὶ πόδες ὡραῖοι ἐπὶ πτέρναις εὐστάθμοις*, im Griech. Vs. 18[b]; — C. 32, 16 nach „gehe eilend hin" ist *καὶ μὴ ῥαθύμει* nicht übersetzt; — nach 32, 26 die voces vexatae *ἐν ἐρεθισμῷ καὶ ἀντιπτώματι*, im Griech. 34, 29[b]; — C. 34, 5 (griech. 31, 5) *ὡς ὠδινούσης*, — 40, 1 *καὶ ζυγὸς βαρὺς ἐπὶ υἱοὺς Ἀδάμ*, — C. 41 zwischen Vs. 22 und 23 das schwierige *ἀπὸ ἀληθείας θεοῦ καὶ διαθήκης*, im Griech. 41, 19[b]; — C. 49, 11 (griech. Vs. 9[a]) das unverständliche *ἐν ὄμβρῳ*, — C. 50, 3 *θαλάσσης* und Vs. 18 *ἐλαταῖς.* — Zwei Mal erlaubt sich Luther Sätze auszulassen, die früher wörtlich oder doch fast gleichlautend dagewesen waren, weil er ihre Wiederholung für unnöthig hielt; nämlich Cap. 12 zwischen Vs. 6 und 7 *δὸς τῷ ἀγαθῷ καὶ μὴ ἀντιλάβῃ τοῦ ἁμαρτωλοῦ* (griech. Vs. 7; auch in der Vulgata ausgelassen), welche Ermahnung Sirach schon fast unmittelbar vorher, Vs. 4, gegeben hatte, nur dass er daselbst *εὐσεβεῖ* statt *ἀγαθῷ* gebrauchte. In C. 41, zwischen Vs. 17 und 18 lässt Luther sogar vier Glieder aus, von *σοφία δὲ κεκρυμμένη* bis *σοφίαν αὐτοῦ* (im Griech. 41, 14[bc] und Vs. 15[ab]) als wörtliche Wiederholung von 20, 29 f. des Griechischen (bei Luther 20, 32 f.). — Zwei Vordersätze, deren jeder einen ziemlich gleich lautenden Nachsatz hat, verbindet er in einen einzigen, um der zweimaligen Wiederholung desselben Nachsatzes überhoben zu sein: Cap. 41, 12, griech. Vs. 9. Eine Zusammenziehung und Verkürzung ähnlicher Art nimmt er vor 13, 19 f. griech. Vs. 14 f. — Andererseits macht er willkürliche Zusätze, nämlich 10, 22 (nach 10, 18 des Griechischen): „Der Mensch ist nicht böse geschaffen"; — 12, 13: „und von ihnen zerrissen wird"; — 42, 9: „Die noch unbe-

rathen ist." Nachdrucksvoll, obschon dem griechischen Texte fremd, ist das siebenmalige „schäme dich" in 42, 23—29.

Drei Mal übersetzt er nach Conjectur; nämlich 33, 31 (griech. 30, 40[b], *ὡς ψυχή σου ἐπιδεήσεις αὐτοῦ*): „denn du bedarfst seiner wie deines eigenen Lebens", also nach der auch von den meisten Späteren befolgten Conjectur *ὡς ψυχῆς σου*. — C. 36, 23 (griech. Vs. 26) übersetzt er *πάντα ἄῤῥενα ἐπιδέξεται γυνή* ganz falsch: „Die Mütter haben alle Söhne lieb" und weiss diese Uebersetzung nur dadurch zu sichern, dass er im folgenden Gliede *ἔστι δὲ θυγάτηρ θυγατρὸς κρείσσων* sehr kühn statt *θυγατρός* als richtige Lesart *υἱοῦ* conjicirte: „und doch geräth bisweilen eine Tochter besser als der Sohn." — In 42, 2 (auch griech. Text) verstand er *δικαιῶσαι ἀσεβῆ* nicht und übersetzt daher, als wenn *εὐσεβῆ* zu lesen wäre statt *ἀσεβῆ*.

Sonst fehlt es nicht an zahlreichen Quidproquo's, wahrscheinlich weil ihm in den betreffenden Stellen das Griechische nicht verständlich war, wie 3, 19 (griech. Vs. 17); — 10, 31 f. (griech. Vs. 27 f.); — 25, 24 (griech. Vs. 17); — 31, 38 (griech. 34, 30[b]); — 33, 31 (gr. 30, 39): „denn wer ihm was thut, der meint dein Leib und Leben" (Uebersetzung des dunkeln *ὅτι ἐν αἵματι ἐκτήσω αὐτόν*); — 34, 12 (gr. 31, 11); — 43, 9 (gr. Vs. 8[cd]); — 50, 5; — aber auch nicht an willkürlichen Uebersetzungen, deren Grund bei der Klarheit der ihnen entsprechenden griechischen Worte nicht abzusehen ist, wie 50, 27 (gr. Vs. 25[b]): *τὸ τρίτον οὐκ ἔστιν ἔθνος*; „dem dritten [Volke] bin ich so gram, wie sonst keinem"; — oder 26, 6 (gr. Vs. 5[c]) *καταψευσμόν*, „unschuldiges Blutvergiessen". Er geht aber auch nicht selten absichtlich vom Griechischen ab, um, wie es scheint, den Gedanken des Schriftstellers zu verbessern, wie 41, 20—22 (griech. Vs. 17—19[a]), wo er die Personen, vor denen Sirach sich zu schämen ermahnt, zu Subjecten der Pflicht, sich zu schämen, macht; — 45, 2, wo ihm das griechische *ἐν λόγοις αὐτοῦ σημεῖα κατέπαυσεν* (Vs. 3[a]), „durch seine (Moses') Worte liess er Wunderzeichen aufhören" d. h. die ägyptischen Landplagen beseitigen) zu wenig besagte, daher er übersetzt: „liess

ihn mit Worten viel Zeichen thun.“ — Statt 43, 19 (griech. Vs. 17 [c d]) dem Griechischen gemäss zu übersetzen: „wie herabfliegende Vögel streuet er Schnee, und wie sich niederlassende Heuschrecken sein Fall,“ giebt er dem Gedanken folgende ohne Zweifel ungleich schönere Wendung: „Und wie die Vögel fliegen, so wenden sich die Winde und wehen den Schnee durch einander, dass er sich zu Haufe wirft, als wenn sich die Heuschrecken nieder thun.“ — C. 40, 18 (auch im Griech.) würde in möglichstem Anschluss ans Griechische zu übersetzen sein: „Eines Genügsamen und Arbeiters Leben ist süss, und doch über Beides ist der, welcher einen Schatz findet.“ Diesen auf das Irdische gerichteten beschränkten Sinn des jüdischen Weisen veredelt Luther durch seine schöne freie Umschreibung: „Wer sich mit seiner Arbeit nähret und lässt ihm genügen, der hat ein fein rügig (ruhig) Leben. Das heisst einen Schatz über alle Schätze finden.“ Schon der Altlateiner hielt hier eine Verbesserung des Sinnes für angemessen: „et in ea (d. i. in vita sibi sufficientis operarii) invenies thesaurum.“ — C. 47, 21 (gr. Vs. 19) sucht Luther das Decorum zu wahren: „Dein Herz hing sich an Weiber und liessest dich sie bethören,“ statt des wörtlichen: „du legtest deine Weichen an Weiber und gabst dich in [ihre] Gewalt mit deinem Leibe.“

Als Beispiele zwar paraphrastisch-freier, aber treffender Wiedergabe des Sinnes hebe ich folgende Stellen aus: C. 19, 15—17. 21—24. 20, 9 (griech. Vs. 8); Vs. 14 (gr. 13). — 21, 5. 22. 31 (griech. 28 [b]: *ἐν παροικήσει μισηθήσεται*, „und hat sie [die Ohrenbläser] niemand gern um sich“). — 24, 38 (griech. 26). — 28, 12 (griech. 10). — 30, 13 (*ἐργάσαι ἐν αὐτῷ*, „lass' es [dein Kind] nicht müssig gehen“). — 31, 2 (griech. 34, 2); Vs. 23 (gr. Vs. 24 [a b]). — 32, 21 (gr. 35, 17). — 33, 26 (gr. 30, 34 [b]: *ἐργάσαι ἐν παιδὶ καὶ εὑρήσεις ἀνάπαυσιν, ἄνες χεῖρας αὐτῷ καὶ ζητήσει ἐλευθερίαν*, „halt den Knecht zur Arbeit, so hast du Ruge [Ruhe] vor ihm, lässest du ihn müssig gehen, so will er Junker seyn“). — 34, 3 (gr. 31, 3: „Träume sind nichts anders, denn Bilder ohn Wesen“). — 37, 23 (gr. Vs. 20). — Zwei Mal giebt er Gno-

men in Reimen: 32, 24 (griech. 35, 19): „Thue nichts ohn Rath, so gereut's dich nicht nach der That." — 40, 26 (auch im Griech.) „Geld und Gut machet Muth."

Um das Buch dem christlichen Bedürfniss mehr anzupassen, übersetzt er *νόμος* in 15, 1. 32, 19 (gr. 35. 15) und Vs. 28 (gr. 23) und *σοφία* in 4, 15 (gr. Vs. 14) und 34, 8 (gr. 31, 8) durch „Gottes Wort."

Zu den Eigenthümlichkeiten der Lutherbibel gehört bekanntlich der nicht seltene Gebrauch derber Ausdrücke der Volkssprache. Aber in keiner anderen biblischen Schrift dürften sich deren so viele finden, als im Jesus Sirach, was sich daraus erklärt, dass hier viele Verhältnisse des gemeinen Lebens besprochen werden. Es sind folgende: „wesschen, waschen" statt „schwatzen": 20, 21. 32, 6; „Wäscher" statt „Schwätzer", 9, 25. 21, 27; „ein Lauser" (*ἀνὴρ μικρόλογος*) 14, 3; „ein Arbeiter, der sich voll säuft," *ἐργάτης μέθυσος*, 19, 1; „karger Hund," *ἄνθρωπος βάσκανος*, 14, 3; „Bluthund," *ἄνθρωπος αἱμάτων*, 34, 27 (gr. 31, 21); „unsättiger Frass," 31, 20. 24 (gr. 34, 17 u. 20 c). Das Stärkste in dieser Beziehung möchte sein: „wenn du bei eines reichen Manns Tisch sitzest, so sperr deinen Rachen nicht auf, und denke nicht, hie ist viel zu fressen"; C. 31, 12 f. (griech. 34, 12); „iss wie ein Mensch was dir vorgesetzt ist und friss nicht zu sehr"; Vs. 19 (gr. Vs. 20). „Friss nicht zu gierig, denn viel fressen macht krank und ein unsättiger Frass kriegt das Grimmen. Viele haben sich zu Tod gefressen"; 37, 32—34 (gr. Vs. 29). Dem von Luther auch sonst gern gebrauchten Ausdruck „Maul" begegnen wir auch im Sirach, doch meistens nur in Redensarten, in denen er durch die bezeichnete Sache gerechtfertigt ist; so 28, 15: „die Ohrenbläser und falsche böse Mäuler sind verflucht"; Vs. 16: „Ein böse Maul verstösset redliche Weiber"; Vs. 21: „Die Geissel macht Striemen, aber ein böse Maul zerschmettert Beine und Alles"; Vs. 22: „Viel sind gefallen durch die Schärfe des Schwertes, aber nirgend so viel als durch böse Mäuler." Und wie vortrefflich ist der Wechsel von M a u l und M u n d in 21, 28 (griech. Vs. 26): „Die

Narren haben ihr Herz im Maul, aber die Weisen haben ihren Mund im Herzen.“ In 22, 33 dagegen war der Wechsel durch den Parallelismus empfohlen: „O dass ich könnte ein Schloss an meinen Mund legen und ein Siegel auf mein Maul drücken,“ 22, 23. Denn in der analogen Stelle 28, 28 gebraucht er das Wort Mund: „Du verzäunest deine Güter mit Dornen, warum machst du nicht vielmehr deinem Munde Thür und Riegel.“

Umgekehrt weiss er aber auch zu stark hyperbolische Ausdrücke des Griechischen in einer dem deutschen Sprachgenius wie dem Volksverständniss angemessenen Weise zu mildern, indem er C. 30, 12 die Redensart *ϑλᾶν τὰς πλευράς* (die Rippen des zu erziehenden Kindes zerschlagen, d. h. es der strengsten Zucht und Strafe unterziehen) mit „den Rücken bläuen“ und *αἱμάσσειν πλευράν* (die Rippen eines Sclaven blutig schlagen) mit „wohl stäupen“ übersetzt.

Als unverständliche Archaismen sind zu bemerken: „Niederwad“, im neuern canstein'schen Texte „Niederwand“, so v. a. „unteres Gewand, Hüftkleid“ (hebr. מִכְנָסַיִם), 45, 10 (griech. Vs. 8[c]); — „etwo“ statt „irgendwo“, im Originaltexte, frühzeitig durch „etwa“ verdrängt, 24, 11; — „Schewr“ (= Scheur) im Originaltexte, im späteren Texte durch „Schauer“ verdrängt, s. v. a. „Pokal.“; — verschleisst in 14, 18 („alles Fleisch verschleist wie ein Kleid“), d. i. zerreisst[1]); — weder nach Comparativbegriffen statt als oder

1) Vgl. Jütting, Biblisches Wörterbuch enthaltend eine Erklärung der alterthümlichen und seltenen Ausdrücke in Luthers Bibelübersetzung (Leipz. 1864), S. 201 f. Die auch in den neueren canstein'schen Text übergegangne Lesart „verschiesst“ (d. i. verliert die Farbe) ist eine in manchen späteren Texten stillschweigend vorgenommene Aenderung, welche aber sogar Fritzsche im Commentar zu d. St. als Originallesart Luthers veraussetzt, während v. Meyer und Stier „verschleisst“ beibehalten haben. Dieses Beispiel lehrt, dass, wenn Luther's Uebersetzung wissenschaftlicher Verhandlung unterzogen wird, man nur Originalausgaben oder genauer Abdrücke derselben sich zu bedienen hat. So ist auch Vieles von dem was Gleichmann in dieser Zeitschrift 1872, S. 139 ff. den Halle'schen

denn in 2, 22. 3, 25. 18, 26. 24, 39. 31, 15. 43, 30 was in den meisten dieser Stellen von Meyer und Stier gelassen haben; — das noch jetzt im Thüringer- und noch häufiger im Meissner-Volksdialekte gebräuchliche, auch sonst in der Lutherbibel häufige weil statt so lange oder (des im Deutsch des 16. Jahrhunderts noch unbekannten) während: 10, 10 („ist er doch ein übler schändlicher Koth, weil er noch lebet"); 33, 20. 44, 6. Die Formen rügig (19, 10. 26, 2), Ruge (38, 24. 31, 22), unrügig (31, 24), rugen, deren sich Luther constant bediente, sind längst in allen Ausgaben mit ruhig, Ruhe, unruhig, ruhen vertauscht.

Vorstehender Aufsatz war bereits der Druckerei übergeben, als mir die Abhandlung von C. P. Conz (Professor in Tübingen, † 1827) „Bemerkungen über das Buch Sirach," in Henke's Museum für Religionswissenschaft, II. Bd. (1805) S. 177—243 bekannt wurde, in welcher derselbe S. 183—189 auch über Luther's Uebersetzung dieses Apokryphon sich verbreitet. Die von mir in Obigen behandelte Hauptfrage, nach welchen Textvorlagen Luther seine Arbeit gefertigt habe, lässt Conz unberührt; er bespricht nur die ästhetische Seite des luther'schen Werks und constatirt die grosse Freiheit, die Luther sich erlaubte. Derselbe „habe den Sinn oft mehr divinirt und wie ein Mann von Genie übersetzt." Zum nützlichen Gebrauche des Sirach in unserem Volke habe er „manche Redensarten und Densprüche des Sirach ganz deutsch gemodelt", z. B. wenn er 20, 14 (gr. Vs. 13) das griechische *δόσις ἄφρονος οὐ λυσιτελήσει σοι, οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀνθ' ἑνὸς πολλοί* also giebt: „des Narren Geschenk wird dir nicht viel frommen, denn mit einem Auge giebt er und mit sieben Augen siehet er, was er dafür kriege", und im folgenden Vers: *ἀνοίξει τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς κῆρυξ*, „schreiet es uns als ein Weinrufer." — Den Reim in 32, 24 (gr. 35, 19) „Thue

Revisoren des canstein'schen Textes des N. T. als unbefugte Neuerung oder doch als Neuerung von zweifelhaftem Werth zum Vorwurf macht, nichts Anderes als Wiederherstellung der Originallesarten Luthers; so selbst das allerdings verwunderliche „undeutsch" in 1 Kor. 14, 11.

nichts ohne Rath, so gereut dich's nicht nach der That" habe er „wahrscheinlich schon im Munde des Volkes vorgefunden, wie denn Lessing (s. dessen „Leben u. literar. Nachlass III, S. 227 u. 235) in seiner Sammlung altdeutscher Sprüche zwei ganz ähnliche anführe, die man noch häufig im Munde des Volkes höre: „Reu und guter Rath ist unnütz nach gescheh'ner That", und: „Vorgethan und nachbedacht hat manchen in gross' Leid gebracht". Auch der Spruch „Wer Pech angreift, besudelt sich" (13, 1) sei wohl schon früher im Gebrauche des deutschen Volkes gewesen. (Allein hier stimmt ja Luther fast wörtlich mit dem Griechischen!) Oft habe Luther „der derbern Kraft des Ausdrucks und der runden Deutschheit etwas von der Treue geopfert", oder einen Zug des Originals zu verstärken gesucht" und in diesem Streben „eine andere Idee, an die der Orientale nicht denken konnte, untergeschoben und so sein Bild etwas verwischt", oder er habe auch „wegen der Aehnlichkeit einer Seite des Urbildes mit einem seiner Phantasie vorschwebenden Bilde zu rasch dieses untergelegt und die Wahrheit des Ganzen verfehlt." Doch sei dergleichen Verfehlungen immer der Stempel des Genies aufgedrückt.

XX.

Kurze Nachrichten über eine der Wissenschaft bisher unbekannte Vulgatahandschrift.

Von

Lic. theol. **Herm. Sevin** in Heidelberg.

Wenn nach den so merkwürdigen Manuscriptenfunden der letzten Jahrzehnte sich auch allmälig der Gedanke regen mag, dass in dieser Hinsicht in Zukunft schwerlich mehr viel werth-

volles aufgefunden werden dürfte, so darf solche Erwägung doch wohl nicht dazu veranlassen, etwa neu hinzukommendes Material zum voraus allzugering zu taxiren. Wenn ich mir darum erlaube, in dieser Zeitschrift eine Vulgatahandschrift zur Kenntniss der Gelehrten zu bringen, deren Existenz denselben bisher wohl gänzlich unbekannt war, so geschieht dies zwar nicht in der Hoffnung, dass wir dadurch dem von Hieronymus festgestellten Texte um ein bedeutendes näher gerückt werden, wohl aber in dem Bewusstsein, dass wie überhaupt ein jedes Schriftstück, das den Stürmen des letzten halben Jahrtausends getrotzt, so insbesondre ein solches eine gewisse Berechtigung auf Beachtung seitens der Gelehrten sich erworben hat, das uns gerade den Inhalt bietet, an dessen rechtem Verständniss sich die kommende Menschheit noch lange wird abarbeiten müssen.

Die in Frage stehende Handschrift befindet sich im Besitz des gegenwärtig hier in Heidelberg lebenden Herrn Carl du Fay, der das Verdienst hat, sie vor mehreren Jahren von dem Kloster San Juan de los Reyes in Toledo erworben und nach Deutschland gebracht zu haben. Die durch das Einbinden etwas beschnittenen Blätter sind jetzt 42 Centimeter lang, 26 Cm. breit, also etwa wie Cod. A. Der Stoff ist italienisches Pergament[1]), auf der einen Seite fein, weiss und glänzend, auf der andern, der ursprünglich behaarten, mehr in's gelbliche übergehend. Die einzelnen Blätter waren ursprünglich wohl sexternenweise zusammengelegt, wie solches von der 84. Seite des AT. an noch daraus zu erkennen ist, dass das erste Wort der folgenden Sexterne unten rechts am Rande eingeschrieben ist. Der Codex enthält nun die ganze Vulgata sammt Vorreden etc. des Hieronymus von Anfang bis zu Ende[2]), sammt einer angefügten Interpretatio hebraicorum nominum 28 Blätter umfassend, vollständig mit Ausnahme eines einzigen Blattes, des

1) s. Wattenbach, Schriftwesen im Mittelalter S. 83.

2) Nach 3 Eingangsblättern kommen 321 auf das AT., 87 auf das NT., so dass die ganze vorliegende Handschrift jetzt aus 439 Pergamentblättern besteht.

ersten im neuen Testament; das letzte Blatt des 2. Makkabäerbuchs enthält noch die Einleitung vom „Matheus ex iuda“ an bis „principium accredendi fidem in electionis tempus porrigens“; von hier an klafft dann die Lücke bis Mt. 3, 4 „et zonam pellicam circa lumbos suos.“

Die Blätter, wie sie jetzt vorliegen, sind von verschiedener Hand beschrieben und wohl auch bemalt, doch ist die Schreibweise einer jeden nicht sehr schwer von der der andern zu unterscheiden, und es wird zur richtigen Kenntniss des Codex wohl das beste sein, die Arbeit eines jeden Schreibers vom jüngsten an aufwärts für sich zu betrachten.

Die jüngste Schrift ist mit tiefschwarzer Tinte geschrieben, wie sie nach Wattenbach (a. a. O. S. 142) im 14. Jahrhundert in Italien gebraucht wurde, und bedient sich der Worttrennung (vgl. Wattenbach a. a. O. S. 191). Die Linien, zwischen deren zwei die einzelne Zeile geschrieben ist, sind mit Dinte gezogen, wie solches seit dem 13. Jahrhundert aufkam (Wattenbach a. a. O. S. 133). Diese jüngste Hand war an dem Manuscripte sehr thätig; an unzähligen Stellen hat sie die alten, wohl zu ihrer Zeit schon verbleichenden Schriftzüge wieder aufgefrischt, einzelne Buchstaben und Worte, ja ganze Abschnitte ausradirt und durch einen andern Text ersetzt, besonders aber eigene Zusätze in zwiefacher Hinsicht gegeben: 1. meist am obern Rande stehend eine Angabe des Inhalts und der Capitelzahl der einzelnen Bücher, aber lediglich auf Grund der Reihenfolge der Bücher im Codex. 2. Durchgängig am untern Rande stehend eine kurze Darlegung des Inhalts der ganzen Bibel in lateinischen Hexametern.

Wir geben hier erstere Angaben vollständig mit genauer Beobachtung der Orthographie und der Zeilen.

Secundus[1]) est liber exodi. In quo agit' de decē plagis
pharaonis. de exitu et liberatōe ppli isrl' ab egiptiaca

1) Die Angabe auf der ersten Seite der Genesis ist wohl abgängig geworden, wie überhaupt die ersten Blätter des Codex etwas defect sind.

s̄uitute de x *p*ceptis[1]) ac iudiciis et instructōe pp de ar
cha tab' nacl'o et altari ac uestib' aaron et h̄t capl'a xl.

Tertius est liber leuitici. In quo agitur de sacrificiis
et hostiis offerendis. de ornatu et uestibus aaron. de
ordine et ministerio leuitarū. et habet capl'a xxvii.

Quartus est liber numeror'. In quo agitur de numeratōe
tribuum et ppl'i isrl'. de pphetia balaam. et de mansionibus
fc̄to in heremo. et habet capitula xxxvi.
Quintus est liber de uteronomii. In quo
replicantur ea que traduntur in quatuor
prioribus libris. Et habet capitula xxxiiii.
Sextus est liber Josue. In quo agitur de transitu īordaīs.
de subuersione regnor' hostilium. de ītroductōe ppli de ī ter
ra p missa. et de diuisione i*p*ius terre. et h̄t capl'a xxiiii.
Septimus est liber iudicū. In quo agitur de prīcipibus
iudicibus. ac de deffensione populi isrl'. et de uictoriis et tri
umphis hītis contra hostes. Et habet capitl'a xxi.
Octavus est liber Ruth. In quo agitur de matrimoīo
cōtracto inter booz et Ruth. ex quibus x*p*s descendit. Et
h̄t capl'a iiii. Aliqui trīponunt librū Ruth in eodē libro
iudicū ɔprehendi.
Nonus est liber regum. In quo agitur de regibus ppli
iuda et ppl'i isrl'. de cōstructōe templi et de preliis cōmis
sis cōtra philisteos. et alios inimicos. In quibus hereticor'
cōtra eccl'iam prelia designātur. Et diuid'r liber regum ī
iiii libros. Quor' primus h̄t capl'a xxxi Secūdus habet
capl'a xxiiii. Tertius habet capl'a xxii. Quartus h̄t cap'
xxv. Aliqui tn̄ponunt primū et secdm̄ unū librū per
se. Et tertiū et quartū esse alium librū per se.
Decimus est liber paralipomenō. In quo ag*r* de
hiis que tractata sn̄t in iiii lihris regū. et supplē
tur ml'te ystorie p'termisse. et explicātur īnume
rab'les *q*ones. Et diuid'r liber iste in duos. Quor'

1) *h p q r t* bezeichnet die Buchstaben mit Strich oben. p r mit Strich unten. p q mit Strich in der Mitte.

p'mus h t capl'a xxix. Scd's h t capitula xxxvi.
Vndecimus est liber esdre. In quo etiā ↄprehend'r
neemias. In quo agitur de restauratōe templi.
de reditu filior' isrl' in patriā. de ↄstructōe muror'
ciuitatis. et de numeratōe ac descriptōe sacerdotū
leuitar'. et pselitor' ppl'i isrl'. Et diuidr̄ iste liber in
duos. Quor' pmus h̄t capl'a x. Neemias h̄t capl'a xiii.
Secundus liber esdre habet capl'a ix.
Duodecim' est liber thobie. In quo agitur de ip
sius pbatōe ac uirtute ml'tiplici. de ministerio
angeli raphaelis. de instructōe plis. et de honestate
matrimonii. Et habet capitula xiiii.
Tertius decimus est liber iudith. In quo agitur de ob
sidione ih'rl'm et ppl'i isrl'. de honestate et pr'bitate iu
dith. de īterfectione holofernis et liberatōe ppl'i isrl'. Et
h̄t capl'a xvi.
Quartus decim' est liber hester. In quo ag'r de ↄui
uio regis assueri. de crudelitate aman et eius inter
fectōe p curata p prudētiam et hunil'itate Hester de exalta
tōe mardochei et liberatōe p'p isrl'. Et habet capl'a xvi.
Quintus decimus est liber Job. In quo ag'r de ip
sius paciētia et perfectōe de disputatōe quam ha
buit cum amicis. de puidētia diuina. et de corpor' resur
rectione. Et habet capitula xlii.
Sextus decimus est liber psalterii siue psalmor' dd'.
In quo agitur de xpi diuinitate. humanitate. passi
one. resurrectōe. ascensione. et aduentu ad iudicium.
de pcc̄or' penis. ac de bn̄ficiis dei. et laudibus eius. Et
ↄtinet psalmos cl.
Decimus septimus est liber puerbior' salo
monis. In quo agitur de ↄstructōe et discipli
na īsipientiū seruire deo correctōe mor'. et ī forma
tione uirtutū. Et h̄t capitula xxxi.
Decimus octauus est liber ec̄castes.
In quo agr̄ de mūdi uanitate. de
uitior' ↄtemptu. et de pfecta ambulantiū īuia dei.

Et h̄t capitula xxii.
Decimus non' est liber cantici canticor'. In quo agr de ui
ri iusti perfectōe. de ɔtemplatōe sc̄e. et de cōiunctōne
xpi et ec̄c̄e. Et h̄t capl'a viii.
Vicesim' est liber sapiē.
In quo agr de regimīe prelator' et ɔf'ualtc̄e iustitie. de
ydolor' cōtemptu. et de aduentu ac passione xpi. qui
est uera sapientia. Et h̄t capl'a xix.
Vicesim' prim' est liber ec
clesiastici. In quo agr de hobediētia subditor'. de instuti
ione bonor' operū de nobilitate sapiē. et de laude scōr pa
trū. Et h̄t capl'a li.
Vicesimus scd̄s est liber ysaye. In quo agr
de reprehensione uiror' de aduētu xpi in carnē
et eius passione de uocatōe gentiū et de regno iuda.
et regno isrl'. Et h̄t capl'a lxvi.
Vicesimus tercius est liber iheremie. cū sua lamētatione.
In quo agr de uisionibus iheremie de iudeor captiuita
te de xpi passiōe. et de plāctu et lamētatioe pp ruinā ihe
rusalē. Et h̄t capl'a lii. Et lamētatio h̄t capl'a v.
Vicesimus qrtus est liber Baruch. In quo
agr de uerbis que legit baruch captiuis ī
babilonia de recognitiōe pc̄cor'. de predictōe reditus
pp isrl' et eor' q futura erāt tpril' ultimis. Et h̄t capl'a vi.
Et istū librū aliqui ɔprehendūt cū libro Jheremie.
Vicesim' quintus est liber eze
chielis. In quo agr de uisionibus eius. de scelerib'
iudeor'. de ruina ih'rlm. et eiusdem raparatōe. Et h̄t
capitula xlviii.
Vicesimus sextus est liber danielis. In quo agr
de mūdi monarchiis de mutatōibus tēpor'. de po
testate ac eternitate regni xpi et de ystoria susanne ac
bel et drachonis. Et h̄t capitula xiiii.
Vicesimus septimus est liber xii pph'ar. Quor.
primus est osee. (Es folgen hier kurze Angaben des Inhalts
und der Capitelzahl der einzelnen 12 Propheten).

Vicesimus octauus est liber machabeor { In quo agr de preliis inte hebreos et gentem persar' de machabeor nobl'ibus uictoriis et triūphis. et de inclitis gestis frm tem frm machabeor et ɔstātia matris eor ac grauibus tormētis q sub rege antiocho s̄t ppessi

Diuidr̄ autē dc̄s liber in duos. Quor' prim' h̄t capl'a xvi. Secūdus h̄t capl'a xv.

Tricesimus [1]) est liber euangelii marchi. Et habet capl'a xvi.

Tricesimus primus est liber euangelii luche. Et hab' capitula xxiiii.

Tricesimus scd's est liber euāgelii Joh'is. Et h̄t capitula xxi.

Tricesimus tercius est liber epl'ar pauli. In quibus et simil'r in epl'is canonicis traditur scdm̄ formam et exemplar xpi salutaris doctrina uiuendi. Et sūt eple pauli numero xiiii. (Es folgen hier kurze Angaben des Inhalts und der Capitelzahl der einzelnen Briefe inclusive des Hebräerbriefs).

Tricesim' quart' est liber actuū apl'or. In quo luch's xpi in celū assūptio missionē uisibilē sps̄ sci ostēdit et actuū apl'or et precipue pauli gesta describit et ī fantiam nascētis ecclesie. Et h̄t capitula xxviii.

Tricesimus qntus est liber epl'ar canonicar'. q sūt nūo vii. (Es folgen hier kurze Angaben des Inhalts und der Capitelzahl der einzelnen katholischen Briefe nach der gewöhnlichen Reihenfolge).

Tricesim' sextus est liber apocalipsis. In quo agit' de reuelatōibus per angl'um factis Johi. et precipue de tribl'atōib' quas ec̄c̄a passa est in tpre primitiuo et patitur in psenti et passura sit in fine.

---

1) Die Angabe über das 29. ist sammt dem 1. Blatt des Evangelium's Matthaei wie oben erwähnt, verloren gegangen.

scil, tpr antix. et de premiis q susceptura ē in uita btā. Et
h̄t capl'a xxii.

Auch von der zweiten selbständigen Arbeit des jüngsten Schreibers wollen wir eine Probe zu geben nicht unterlassen; und zwar heben wir zu solcher die Verse aus, die sich unter dem Johannesevangelium befinden:

Seite.	Columne A.	Columne B.
700	Est uerbū caro. testis. voxque iohēs Frēs. Philippus ueniūt cum nathanaele.	* *
701	Xps aquam uinū facit. Et cū fune repellit Vendentes. signū dat eis. hoc soluite templū.	Hinc nichodemus adest. Jh'us et celestia tradit. Quem pater in mundū misit. Prefertque ioh'es.
702	Lassus fonte sedens se pandit samaritane Et ueniens sanat natū regis morientem.	* *
703	Post piscina languens festo reparatur. Filius equalis pri. Moyses sibi testis.	* *
704	Panibus ex quinque cibat. Et regnū fugit vndas Calcat celestis panis. Cibus. Et caro uite.	* *
705	* [1]) *	Ad scenophegiam clam uadit. murmur ibi fit, Edocet. exclamat. dissentio. Capitur nec.
706	* *	Liberat hinc mecham. lux. Testis. principiūque.

1) Wo * * steht, fehlte im Codex ursprünglich schon der Vers, wo . . . . . steht, ist er nicht mehr lesbar.

Seite.	Columne A.	Columne B.
707	* *	Quem sine peccato falsi tē-ptant lapidare. Cum sputo leniens cecum natū reparauit. Se manifestauit. Curans. puelleque cecans.
708	Est fur nō intrans in ouile per hunc. q' pastor Jpe bonus ponens aīam. Cū patre set unū.	* *
709	Lazarus et fetet. Tamen hic de morte resurgit. Colligitur post cōsilium. Cayphasque ꝑphelat.	* *
710	Ecce maria pedes ungens tergit. benedictus. Clamatur. ueniunt gentes. Granum q'lux hic.	* *
711	Ante diem festū lauat ipe pedes. docet oms. Et se predicit tradendū. seque negandum.	* *
712	In se ɔfortat. credi. verus. via. vita. Mittitur in cuius iam nomine sps almus	Est uitis uera. mandatū tradit amoris. Cum dn̄o suos exosos mundus habebit.
713	Scandala nō habeant. si pulsi de sinagogis. Tristicias et enim. uadens in gaudia uertet.	Suspiciens in celū. se possit clarificari. Pro sibi cōmissis. aliisque fidelibus orans.
714	At cū discipulis est post egressus in ortū	Tunc dominus capitur uīctus. cōductus ad annam.

Seite.	Columnne A.	Columnne B.
	Adueniūt iudas. Armata cohorsque ministri. Ecce ih'm querūt. Ego sum. vox. sternit eosdem. Percutit huic petrus malchum. precidit et aurem.	Quē sequitur petrus. sed discipulus quia notus Introducit eum. Negat ille. Calefit ad ignem. Pontifici xps respondet qd manifeste In templo docuit. Ceditque minister eūdem. Ad caypham missū petrus negat. indice gallo. Exiit inde foras. causam queritque pilatus. Traditur ut dicunt ihs xpe qī malefactor. Cū nō sit licitū iudeis perdere quemque. Intrat adhuc preses pretoria. Querit et an rex Sit xps. Qui se nō hinc negare fatetur. Venit enim lestis ueri. Queritque pilatus An regem dimittat eis. querūtque barrabanque.
715	Inde flagellatū. delusum. ueste. corona. Adductumque foras Cernūt. clamant crucifige. Pontifices. Renuitque pilatus. Set q' dicunt Lege mori debet. Nam filius ipe dei sum Dixit. Tunc preses timet. Egressus petit unde	Regem. Qui clamat q' tollat eum crucifigens Cum rex nō sit eis nisi cesar. Sic que pilatus Tradidit eis xpm. Quem ducūt. Ipe erucem fert. In medio iustus crucifigitur inde latronū. Rex iudeor. Titulus. Ih's hic nazarenus

Seite.	Columne A.	Columne B.
	Sit ih's. Et tūc nō loquitur. dicitque pilatus	In triplici lingua legitur. locus est p pe namque.
	Q' crucifere ul' dimittere possit eundem.	Vestes diuise sūt. De tunica datur et sors.
	Respōdet xps qd desuper hoc habet. Vnde	Filius ecce tuus. dicit matri cruce pendens.
	Tradens plus peccat. dimittere uultque pilatus.	Mater et ecce tua. dilecta discipuloque.
	Clamant si faciat q cesaris est inimicus.	Sumit acetū. post cōsummatū fore dicens.
	Inde foras ueniens preses ostendit eisdem	Et caput inclinans expirat. Cruraque nō sūt
		Fracta sibi. Miles aperit latus. Hīc aqua sanguis
		Exit cōtinuo. Qui uidet testificatur.
		Presidis assensu. Joseph pius. et nichodemus
		Accipiūt corpus. Quod ɔditū monimento
		Ponūt ecce nouo. quo nō positus fuit ullus.
716	Sabbata sūt. mane tenebris uenit inde maria	Discipuli thome dicūt. q uidimus ipm.
	Sublatū dn̄m dicens. Currūtque duo. Set	Ipe nichil credit uideat nisi. seu loca tangat.
	Alter discipulus precedit. petrus et intrat	Postque dies octo dicit ih's insimul illis
	In monumentū. quē sequitur socius bene credens.	Pax uobis. palpandaque thome uulnera mōstrat.
	Flensque maria uiros uidet albo ī monumento.	Qui credit dicens. dn̄s meus. et deus estu.
	Querentes cur sic ploret. Cōuersa ihm post	Et sibi credentes ih's asserit esse beatos.

Seite.	Columnne A.	Columnne B.
	Cernit. Quē credens tūc orticulam rogat illū Vt loca sublati dn̄i demonstret eidem. Ille maria loqns cognoscitur. et sibi mandat Vt nō tangat eam. Set dicat frībus. Ecce Ad *p*rem. verūque deum cōscendo. Set ipa Nūciat adueniens que uiderat. Audieratque. Post i*h*s in medio stans. dicit discipulis pax. Ostendendens latus. atque manus gaudentibus. Inde Dicit pax uobis. Mitto uos a patre missus. S*p*s ecce datur. Retinens peccata. Remittens.	Ml'ta ih's signa fecit miranda set ista Scripta parant uitam cūctis credentibus i*p*a.
717	Ad mare tyberii dn̄s post se manifestat. Et petrus uadit piscari cū sociis. Qui Nocte nichil capiūt. J*h*s et stans littore mane Mandat ut in dextram nauis sua retia mittant. Qui mittūt. Capiūt ml'tos pisces. set amatus Discipulus dicit petro dn̄m fore. Qui se	In mare miltit. nauigio socii uenientes Inueniūt panem piscem prunas super. Inde Ide petrus rethe trahit cū quinque decem tribus i*p*e Piscibus. et rethe scissū nō est. Ait autem X*p*s prandete. Panem piscem sibi dando. Postp' surrexit. ter discipulis manifestus.

Seite.	Columne A.	Columne B.
		Diligat an petrus ipm ter querit. Et ille
		Ter respondet amo. ter oues nutrire iubetur.
		Qui iuuenis semet. Cingebat. Cū senior fit
		Cingitur extensis manibus. mors sig'ficatur.
		Dicit ei sequere ih's. Ille uidensque sequētem
		Discipl'm predilectū querit. Quid hic autē
		Dn̄e. cui ih's inquit. eū uclo. sic remanere.
		Nō inmortalis tamen est. licet esse putetur.
		Qui predicta sciens. et scribens testificatur.
		Et ih's innumera fecit. Que nō capit orbis.

Ausserdem rühren von dieser selben dritten Hand vielleicht her die roth und blau gemalten Capitelzahlen, die sich mit Ausnahme des Psalters durch die ganze Bibel ziehen und im Wesentlichen unsern Capiteln entsprechen; jedenfalls aber hat derselbe, der dem Codex die Capiteleintheilung gegeben, auch die in roth und blau ausgeführten Signaturen der biblischen Bücher, wieder mit Ausnahme des Psalters, der von Ps. 3—43 von der ersten Hand numerirt ist, hinzugefügt; diese Signaturen gehen meist über beide Seiten z. B. LV—CAS. Auch die vielfach in roth und blau ausgeführten Randverzierungen sind wohl auf diese selbe Hand zurückzuführen, die wohl nach allem[1]) im 13., spätestens 14. Jahrhundert

1) Vgl. über den Gebrauch von roth und blau: Wattenbach a. a. O. S. 211. 218.

thätig war. Dagegen sind die am Anfang und Ende jedes Buches befindlichen sehr schönen Miniaturmalereien, bei denen namentlich das dick aufgetragene und noch sehr schön erhaltene Gold auffällt, älter, und vielleicht schon zur Zeit, da der Codex selbst geschrieben wurde, eingetragen [1]).

Jünger als diese Malereien ist die Arbeit der zweiten Hand, die zwar den Text selbst nicht ändert, vielmehr ihre Thätigkeit darauf beschränkte, am rechten und linken Rande andre Lesarten etc. hinzuzufügen und am untern Rande mit kurzen Worten den Inhalt der einzelnen Columne anzugeben, z. B.

C. Gentes pauls arguit t docet. C. Judeos Similr arguit t docet.

Das Gesperrte ist mit rother Dinte geschrieben, das übrige mit schwarzer, die übrigens nicht tiefschwarz ist wie die der dritten Hand, vielmehr in's braune, hie und da in's hellbraune übergeht. Von dieser zweiten Hand rührt unzweifelhaft auch die in einzelnen Spuren noch übrige ältere Capiteleintheilung her, die, mit rother Dinte geschrieben, noch an folgenden Stellen vorhanden ist:

Ex. 31. Num. 14. 18. Hiob 52 und im ganzen III. Esra, welches Buch darnach in 27 Capitel eingetheilt ist. Diese zweite Hand hat weder Dinte- noch Bleistiftlinien, noch geritzte, wohl aber bedient auch sie sich wie die dritte bereits der Worttrennung.

Möglich ist übrigens, dass das, was wir hier als die Arbeit Eines Schreibers angegeben, von zwei verschiedenen herrührt, die aber mit dem frühern und spätern Schreiber nichts gemein haben.

Denkt man sich all die bisher besprochenen Arbeiten hinweg, so bleibt das Werk der ursprünglichen ersten Hand. Dieselbe hat die ganze Bibel geschrieben, und zwar stehen auf jeder Seite zwei Columnen, die je 8,2 Centimeter breit

1) Nach dem Urtheil eines hier lebenden und in diesem Betreff wohl sachverständigen Malers rühren dieselben aus dem 13. Jahrhundert her.

und mit je 54—56 Zeilen beschrieben etwa 30 Centimeter Höhe, einnehmen. Die Buchstaben sind die gothischen, circa 3 Millimeter hoch. Irgend welche Versabtheilung ist nicht vorhanden, wie auch die Worte nicht getrennt (vgl. Wattenbach a. a. O. S. 191) geschrieben sind; als Interpunctionszeichen findet sich der Punct. Der Text ist fortlaufend geschrieben, nur finden sich von Zeit zu Zeit Absätze, in welche gewöhnlich, aber nicht immer unsre Capitelzahlen gemalt sind. Zu Anfang und Ende der einzelnen Bücher ist der Titel im Text in Kürze mit rother Dinte geschrieben, aber ohne dass der fortlaufende Text dadurch eine Unterbrechung erlitte z. B.

loculoinegipto. Explicitlibergenesis. R.
Incipiunt. Liberexodi. Rubrica. Rubrica.

worauf dann in der dritten Zeile der Text von Exodus unmittelbar folgt; ähnlich ist es mit den eingeschobenen Prologen des Hieronymus z. B.

spirituuestrofratres. Amen. Explicitepl'a
adphylemonēincipprefatioieronimi.

an dessen Schluss unmittelbar vor dem Texte des Hebräerbriefs steht:

pauligrecosermonecomposuit. Explicit p
logus. incipitepl'a. adhebreos. Rubricam.

Das Gesperrte ist stets roth geschrieben. Irgend welche Angabe des Inhalts der einzelnen Abschnitte findet sich also ebensowenig, als eine Aufzählung der Zeilen.

Abweichend von dem übrigen Texte sind blos die Psalmen geschrieben, bei denen der Anfangsbuchstabe einer jeden Stiche abwechselnd mit roth und blau gemalt erscheint; auch sonst erscheint der Psalter in diesem Codex reichlich verziert.

Die Linien, zwischen welche der Schreiber seinen Text eintrug, sind nirgends mit Dinte gezogen, hie und da vielleicht mit Bleistift[1]), allermeist aber und sicher sowohl von

1) Wie solches vom 11. Jahrhundert an geschah und im 12. häufig wurde s. Wattenbach, a. a. O. S. 135.

oben nach unten als von links nach rechts geritzt. Die Dinte des ersten Schreibers ist nicht schwarz, sondern sepiaartig, an vielen Stellen in's Gelbliche übergehend.

Ueber den Mann, der die ganze Bibel schreiben liess, erfahren wir an zwei Stellen etwas; nemlich unmittelbar nach dem Prolog zu Baruch und vor dessen Text steht der Name Nichola, so dass es den Anschein gewinnt, dass er diesen Prolog abgefasst, und jedenfalls ein mit einer gewissen Autorität ausgestatteter Mann war; dieser selbe Name findet sich am Schluss des Bibeltextes, wo es unmittelbar nach der Offenbarung Johannis heisst:

Explicit bib[l]ia Domini nichole de mo
terano: dei gratia: cum omnibus sanctis.

Etwas weiter unten befinden sich die beiden Zeilen:

Ego magister mutinensi[s] de grasulfo q
fui de mutina feci e scripsi. in padua.

Eine Angabe über die Zeit, in welcher der Codex geschrieben wurde, findet sich wohl in den beiden letzten Zeilen dieser Seite, doch ist es mir nicht gelungen, den Schlüssel dazu zu finden, wenn auch vielleicht in den allerletzten Buchstaben sogar die Jahrzahl enthalten sein dürfte; ich gebe sie genau hier an:

mundumexcelletıſſımumomnıumunıū
ſorumınuıſıbılıum. ınuıſıbılıumprcdecc

das vierte Wort heisst wohl uniuersorum, das Zeichen zwischen den beiden inuisibilium ist das gewöhnliche Abkürzungszeichen für et, im übrigen sind aber c und e oft kaum von einander zu unterscheiden.

Wenn auch Herr Prof. Tischendorf auf eine kurze Beschreibung die ich ihm von dieser Handschrift machte, freundlichst erwiederte, dass mit diesem Codex für die Wissenschaft schwerlich etwas zu gewinnen sei, so füge ich doch hier einige Proben von Lesarten bei, aus denen hervorgehen wird, dass gleichwohl einiges an dieser Handschrift der Beachtung werth sein dürfte, und was wohl um so gerechtfertigter sein möchte, als Hr. Dr. Kaulen sich auf meine Anfrage über

diese Handschrift brieflich dahin äusserte, dass dies Exemplar seiner äussern Beschaffenheit wegen immer zu den vorzüglicheren werde gezählt werden müssen, trotzdem Hr. Dr. Kaulen in seinem gefälligen Antwortschreiben den Codex erst in's 14. Jahrhundert setzt.

Mt. 4, 16 in regione umbre mortis. Joh. 6, 25 gratias agentes deo. Röm. 1, 28 in notitiam hre. 2, 8 hiis autem qui sunt ex contentione et qui non acquescunt ueritati 11, 22 bonitatem. 13, 11 proprior.

Da Kaulen (Geschichte der Vulgata S. 257) versichert, „dass unsre Handschriften in demselben Masse sich an die in unserm Correctorium adoptirten Lesarten anschliessen, als sie sich durch Genauigkeit und Alter empfehlen,“ so gebe ich hier die Lesarten unseres Codex in den dort angezogenen Stellen:

Jos. 19, 48 hec ē possō tribus filiorum dan Richt. 3, 24 p posticum egressus ē. 2 Kg. 1, 6 et ait adolescens, qui n*uti*abat[1]) 1, 18 (nicht 5, 18) et precepit ut docerent filios iuda a*rcum* 1, 26 (nicht 5, 26) et amabilis super amorem mulierum Sicut mater *amat unicū filiū suū*. 3, 26 reduxit eam ad consternam si am. 3, 29 (nicht 5, 29) et leprosus et tenēs fusum. 4, 4 habuitque uocabulū misyboseth. 4, 5. 6 (nicht 5, 5. 6) ingressi sunt feūē tenti die domum isboseth. 4, 11 (nicht 5, 11) nunc queram. 4, 12 (nicht 5, 12) *Pcep* itaque *dd* pueris suis. 5, 23 et uenies ad eos ex aduerso pirorum. 6, 12 dixitque *dd*. Ibo et seducam archam dei cum bn̄dictōe in domum meā. 7, 15 *q*amoui a fatie *tua*. 7, 19 domine deus. 7, 23 gente et deo eius. 7, 28 tu es uerus deus. 8, 9 audiuit autem thoi rex emath. 8, 10 hostis quippe erat thoi adadezer. 9, 11 miphiboseth comedet panem sup mensam tuam. 10, 10 *t*didit abysai fratri suo. 3. Kg. 5, 15 (29) salomo*i* lxx milia eorum qui honera portabant. 6, 29 *et omnes parietes templī p c̄cuitum* etes templi p circuitum et sculpsit. 4 Kg. 5, 19 in thersa.

---

1) Die cursiv gedruckten Buchstaben stehen im Codex auf einer zuvor radirten Stelle.

An der von Kaulen (a. a. O. S. 269) ferner angezogenen Stelle Off. 6, 11 liest unser Codex: donec ipl'atur numerus conseruorum eorum et fratrum eor'. 2 Kg. 8, 8 De quo fecit salomon omnia uasa erea in templo et mare eneum et columpnas et altare.

Besonders auffallend ist das Zusammentreffen unseres Codex mit zwei der charakteristischsten Bibeldrucken, nemlich a. mit der complutenser Polyglotte (s. Kaulen S. 315 f.) und b. der officiellen sixtinischen Vulgataausgabe.

a. Gen. 4, 9 numquid custos frī' mei sum 4, 15 in cayn signv̄. 5, 1 ad ymaginem *et similitudinem*. 5, 3 et genuit filium. 8, 7 *et n̄ reūtebat'*. 8, 9 manum suam. 6, 17 celum et uniuersa. 9, 10 cunctisque que. 10, 9 Ab hoc. 12, 1 demōst'uero. 14, 10 et rex gomore. 18, 4 et lauentur pedes uīr. 18, 20 et gommorreorum. 19, 14 surgite et eg'dimini. 24, 32 camelorum. Weish. 1, 6 maledictum. 1, 15 iniustitia *aut' mortis ē* acquisitio. 1, 16 digni more st̄. 2, 1 impii aput se. 2, 2 afflatus. scītille. 2, 3 quia extincta. 2, 9 *Neō urm sit exors.* et hē sors. 2, 10 uidue nec ueterani reuereamur. 2, 11 lex iniustitie. 2, 18 eum de manu. 3, 2 et extīata ē *afflictio exitus e* illorum. 3, 19 Nationes enim inique dure sunt ɔsumatiōīs. 4, 6 Ex iniquis enim omnes filii. 4, 10 *fact'* dilectus. 4, 18 Videbunt eī et. 5, 3 gementes *p* angustia spiritus. 5, 9 precurrens. 5, 11 aut auis. itineris illi'. 5, 21 diram iram.

Ja selbst hinsichtlich des Psalters dürfte auf Grund unsres Codex das Urtheil Kaulen's (a. a. O. S. 316) „dass man sich hier dem Gedanken an eine bewusste Aenderung nicht verschliessen" könne wenigstens hinsichtlich einiger Stellen gemildert werden: nemlich Ps. 1, 5 liest unser Codex ɔsilio, 2, 10 erudimini omnes, 6, 4 et tu, und 9, 21 ist ut zwischen eos und sciant schon von erster Hand mit Punkten versehen als Zeichen der Elimination.

b. Wie unser Codex auf solche Weise mit dem complutensischen Texte übereinstimmt, so aber auch in sehr charakteristischen Stellen mit der Vulgataausgabe von Pabst Sixtus V. Wir lassen zum Belege einige der von Kaulen (a. a. O. S. 477 f.)

ausgewählten Stellen, von denen übrigens 2 Kg. 6, 12 und 2 Kg. 8, 8 schon oben angeführt sind, folgen.

Zwischen 1 Kg. 24, 7 und 24, 8 liest unser Codex: Vi-uit dō n̄ qu' dō pcussit eū aut dies ei' uenerit ut moriatur aut descendens in preliū perierit propitius sit michi dominus ut non mittam manum meam in xpm domini.

1 Kg. 25, 6 hat er am Schluss noch die Worte: ex multis annis saluos faciens tuos et omnia tua.

Num. 34, 4 ī meridiem. Dt. 17, 8 *leprā et n̄ leprā*. Jos. 2, 18 signum non fuerit. 4, 23 deo nostro. 11, 19 que se non tderet. 1 Kg. 20, 9 Absit hoc a me. 2 Kg. 15, 1 (nicht 1 Kg. 15, 1) Post quatuō annos dixit. 16, 1 et duobus et centum ligaturis utrib' uini. 3 Kg. 5, 12 (4, 32) quinque milia. Jos. 3, 17 contra iōdanem.

Zum Schlusse wollen wir als Probe des Codex die von dem officiellen Vulgatatexte abweichenden Lesarten des Buches Baruch, das bekanntlich gerade in den ältesten Handschriften fehlt, sowie die des Buches Judith, dessen lateinischer Text ja durch die neuesten kritischen Forschungen über dasselbe zu erhöhter Bedeutung gekommen ist, hier angeben, wobei indess die Orthographie nicht berücksichtigt wurde.

Bar. I. 1. filius maasie 2. (in) septiā die 4. et ad flum' sedi 8. acciperent 10. mannaa ccc | babilonie 11. dies iporum sic' celi dies 12. cunctis dieb' 15. sicut dies est *h* 16. regibus et principibus nris sacerdotibus nris 17. (et) 19. usque in hunc diem 20. mala multa 21. add: ad iudices nros 22. in sensu. II. 4. illos sb manum (in) īpropium | desolationem et in omnibus populis in quibus dispsit nos 5. subter | uocem eius 6. et iustitia | dies ē 8. a uiis suis 11. ī manu ualida de terra egipti 12. et peccauimus | et inique 14. adduxerunt 15. sciant | et (quia) 16. (nos) 18. magnitudinē mali et īcecdt 19. querimus mīam 20. in manus 22. feceritis nec audieritis | dei nri 24. ūba mea 25. ēt piecta | in gladio noctis et mortui sunt et in emissione 26. sicut ē dies hec 27. (in) n̄b | benignitatem 29. obaudiēeti' | magna et multa conuertetur in minimā gentem quo ego disperdam illos q' ego scio q me n̄ audit ppl's 30. enim est 34. ei: eius

35. dedi (illis). III. 1. et in 2. quia tu 3. qui sedes in sempiternom 4. domine deus | qui: qa exaudierunt 5. iniquitatis | iste 6. dominus deus nr 7. conuertemur | quia peccauerunt 8. et ecce hodie nos | simus quia | discesserunt | noster de doct'na eccastica ūt'iat 11. infernum inimicorum 13. (sempiterna) 14. ubi sit sapientia ubi sit prudentia ubi sit uirtus | uita et uirtus | longit'na uita et uirtus 19. in loco illorum 21. a fatie eorum 23. exquisierunt | et negoātores terre theman 25. (est) 27. ds | periert pptea 28. qm 30. eam zweimal 32. eā terrā 33. obaudit illum 34. lumen dederunt 36. hic d's nr n̄ extimab'r adūsus eum hec de xpo dic' 37. h adīuēit uiam ōēm discipline | electo. IV. 1. illam | (peruenient) | illā | puenerūt in mortē 2. et adphēd ɔūtē iacob et apprehende eam 3. non tradas alienigene 4. quoniam | n̄b manifesta sunt 6. traditi q' estis adūsariis 11. vox ecce īpsecutōe. De penitentib' et de martirib' 12. q' 13. (autem) 16. sunt miserti 18. manu 22. salutare uestro 26. dirrectus 27. dominum, et erripiet uos de manu principū inimicorum. Ego enim spaui in eternum salutem ūram et uenit michi gaudium a sancto sup misericordia que ueniet uobis ab eterno salutari ūro. | ducit 28. sensus fuit uester 30. enim (te) qui te 32. (et) que accepēr' 33. in ruina tua | in tuo casu | tua 34. exaltatio magnitudinis 35. ei: et | in tēpore multitudine tpris 36. a deo t 37. ueīēt | dei. de gl'ia ecce ad resurrutōem scor'. V. 1. in sempiterna gl'ia 2. diploide deus | capiti tuo 3. ostendet (splendorem tuum) tibi et imponet uictorem suum in te | qui sub celo ē 6. absque te | adducent | portantes in honorem 7. repellere 8. *isrl' mandato d'i.*

Jcip exēplū ei' dē eplē exēplū eplē *q* misit ier. ad adductoscap tiuos ī babilloīa ut nūtiarēt ill' secundū quodsi preceptum ē illi a deo.

Rubrica.[1])

2. illic 3. (portari) 4. videte et | uō' metus 5. (ab) 6. angl's āt | exquiret 9. hn̄t aureas | argentum et aurum | *ipis* 12. extergent 13. habent 13. hn̄t et gladium | securem | lib'ant 15. Ne

1) Diese Zeilen sind roth geschrieben.

ergo ueneremini eos 17. adducto mortuo | exspolientur 18. attendunt illis quidem et 19. dicuntur | comēdent | uestimentū eorum 21. caput (eorum) 23. ñaliquis exterñt 24. *et ex* | non est I ipis 25. confundentur 26. surgēt | ipa | *humēi' eorū* illis apponent' 27. sacerdotes iporum uēdūt | impartiuntur 28. ea contingunt. Scientes itaque ex hiis quia non sunt dii ne timeatis eos 29. mulieris 32. et uestimenta 34. diuitias dare | nec hoc requirent 35. a potentiore eripient 36. lib'abunt 38. lapidei et lignei aurei et argentei | collunt illa 40. illum 43. (cum eo) 44. Quomō ergo 46. et aurifices ipi etiam qui | fatiunt ea | (ea) *q* ab ipis fabricata sunt | inturi' 48. (apud se) 49. quia nec 50. lignea et lapidea et inaurata et inargenteata | (ab) gētibus uniūsis | op' d'i 51. (opus) 53. ī regiōē cornelie intra 54. ceciderit | aureorum et argenteorum 58. illud quā falsi dii | dii (sunt) 59. et sydera 63. qui non possunt neque iudicaē iuditium neque bonum neque facere hominibus 64. neque timueritis eos 66. signa et | ostendent 69. dii eorum 70. omnes aues sedent | similiter et ī orto piecto mōtuo | dii eorum 71. et marmore que sup teneant scietis 72. Melior ē ēg' hō īiustus | simulachrum | (ab).

Judith I 2. in altitudine cubitorum lxx et in latitudine cubitorum trigīta 3. in altitudine 5. eum: enim 6. appelabatur ragau 9. ad montes ethyopie 11. contra dixerunt uno animo | ac sine 12. indignatu' ē | ad(versus) | et iurauit p regnum et thronum suū | ab omnibus. II. 2. uocauitque ad se | duces (et) 7. equites sagittarios 8. perire 9. pasti ɔstituit 12. montes magnos 13. isrl 14. transit | uenit ad 16. adduxitque III. 1. urbium et | silicet et 2. enim ē 3. (et) caprarum 4. (nostra) 5. Nos etiam et 9. in obuiā 10. in tybiis et timpanis 11. Nec tamen ista 12. succidit 13. precepit | deus diceretur. IV. 2. tremor etiam et 5. magni cāpi | uniuersis | (viae) 6. ēe uia 8. ī oroīb' et ieiuniis | illorū 9. et īstātē. 10 et fierent appobrium gentibus 12. exaudiuit 16. qui holocausta domino offerrebant. V. 2. moab principes 3. et quante 4. ē rex militie eorum | nos: me 5. ex ore meo ūbrum falsum 9. colebant | cohopuisset 10. grauasst 11. a se egiptii uellent eos 12. muri 14. Egressis etiam | occurrerunt | habitare homo 16. sin' et sagita ācu | pro eis pugnauit 17. cul-

tura 19. (eis) 20. regē chananeum 21. peccassent 22. multis a 24. domine mi | et ascendamus 27. nabuchodonosor regi 29. q' doi. VI. 1. indig'tus ē 5. ueram | obtinuit discedat 6. ppl's 7. ducerent 9. de restibus 10. porro autem | ad bēthuliam duxer't 12. fuerat ipe 13. uinceret 14. (haec) 15. illorum | faties | quia | hūilia' gliātes 16. et p totum diem populorum oratione completa 17. hanc tibi 18. tecum dominus | (nobiscum) 19. (ei) 21. (est) | (et). VII. 2. adducti 3. pariter p auerunt se | (super) 5. (ad) | montuosa 6. in aqueductum | (et incidi precepit aquaeductum illorum) 7. *a lōge a* 9. (aquam) 10. omnib' satellitib' 11. inhītantibus | dabitur 15. nos *t*dam' 16. (enim) | uid'am' 20. aut: et 21. (non). VIII. 6. ieiunabant 10. eis 13. ī arbitrio ūro 14. ē dn̄s | fusis: cum 15. dī sic 16. *ɔtto* et 17. et dicam' 18. secuti sum' 19. scelē quo 21. uosq estis | (et) ex | corda illorum 22. ē effect' 27. ēē minoā supplitia | dō qī s'ui q 30. loqui potui 31. consilium meum deus 34. iude | in ultione. IX. 1. ascendentibus | posuit cilitō | clamauit 2. denudauerant 3. filias eorū 5. prouidentia tua 9. (et in scutis) | lanceis suis 10. es *ipe* 11. uirtutum eorum 14. uirtutem eius 15. Enim erit (hoc) 16. t' sem*p* 17. miserazione 18. tua sanctificatione. X. 1. prostrata domino 2. uestimento 3. optimo(et) 5. lanpates 6. expectātes 8. cordis tui 10. uero: ergo 13. unus uir 14. mirabantur eius 15. consilium reperisti 16. scias q'd 17. holofernes in oculis suis 18. contempnit | deb'amus contra eos 19. holoferni iudith | protiosissīs 20. leuauer'. XI. 1. uirum 2. all'uassē 3. *q* īa 4. (illi) 5. correctionem | seruient 6. industria animi tui 11. et sanguinem eorū bibāt 12. q'd precepit | (haec) | contingere deberent 15. abducam | mediū | canis uel unus 18. ad sapientiam | dicebat alter ad alterutrum 19. (in) pulchritudine 20. (deus) | ante te 21. et meus deus | nominabit uniuersa terra. XII. 1. quod daretur 4. *h*omnia | illam: eam | quo preceperat 5. dominum: deum 8. adorabat 10 (in) quart*o* | (suum) 11. tn̄seat ab eo 12. dixit ei | et manducet 13. Cui r'ndit iudith 15. uestimentis suis 17. gratiam inuenisti 20. una die nū*q*. XII. 1. eius 7. (domine) 9. d's isrl 15. sperauerunt 19. ubi et 20. dominus deus noster | ancillam suam domin' 23. principes 27. uocatis | in hac nocte 30. sumpto 31.

deus isrl super te. XIV. 4. inuoluptatū 5. deus 7. accepit(que) 11. duces eius 14. pciperet | et exclamauit 16. ē illo 17. omnes unius 18. in*toller*abilis. XV. 2. (festinabant) | uenire sup se audierant coronarentur fugientes 3. fugientes illos descēdentes clangentesque tubis 5. Misitque ozias 6. misit armatam 8. abstulerant | usque ad magnum 10. omnes illam 13. xx 14. illi oīa XVI. 2. exultate 6. dixitque 7. tradidit (eum) | confvdit 8. imposuerunt 10. (et) colligauit | (accepit stolam, novam) 11. īuicē pugioē 14. dei 16. domine deus 22. uenit ad 23. (de cubili ipsius obtulit) 25. rediit in sua 26. castittatis 27. cum gloria magna 28. centum et quinque 31. dierum scōrū.

Damit wollen wir für dies Mal unsre Mittheilungen schliessen; sollte es übrigens dem, der in wissenschaftlicher Beziehung auf diesen Codex zuerst aufmerksam machte, zustehen, demselben auch einen Namen zu geben, so möchten wir ihn nach dem, der ihn nach Deutschland gebracht und noch in Besitz hat, nennen: Codex Dufayensis.

XXI.

Das sogenannte Muratorische Bruchstück,

neu bearbeitet

von

A. Hilgenfeld.

Das wichtige Muratorische Bruchstück hat nach meiner Bearbeitung und griechischen Rückübersetzung[1]) noch mehrere Bearbeitungen und Besprechungen erfahren, von welchen ich wohl Kenntniss nehmen darf. Von C. E. Scharling[2]) habe ich nur mittelbar erfahren, dass er die lateinische Ursprache des Bruchstücks immer noch aufrecht erhalten will. Von

1) Kanon u. Kritik des NT., 1863, S. 39 f.

2) Muratoris Kanon. Den oudste fortegnelse over den Christeligen Kirkes neutestam. Skrifter, Kjövenhavn 1865.

J. C. M. Laurent[1]) habe ich diese Behauptung selbst gelesen. Nur Schade, dass der frühere Hauptverfechter der lateinischen Ursprünglichkeit des Stücks, G. Volkmar[2]), jetzt die griechische Ursprache zugegeben hat. Das hat denn auch A. D. Loman, welcher früher die griechische Ursprünglichkeit ablehnte[3]), schliesslich gethan. Derselbe hat nämlich nach der genauesten Wiedergabe des Bruckstücks durch Sam. Prideaux Tregelles[4]) eine neue Ausgabe besorgt[5]), in welcher er die griechische Ursprache für wahrscheinlich erklärt (p. 475. not. 1). Nur Eberhard Schrader[6]) beruft sich gegen „Hilgenfeld's Annahme eines griechischen Originals, auch von Hug und Bunsen getheilt," immer noch auf seinen Züricher Collegen Volkmar (Urspr. 28), und zwar gerade auf diejenige Schrift, in welcher derselbe seine frühere Ansicht aufgegeben hat!

Das Bruchstück steht in einer Handschrift, welche auf dem Titel den Namen des Chrysostomus führt, nach einem Auszuge aus Eucherius von Lugdunum (auf 9 Blättern) und füllt, ohne Bezeichnung der Unvollständigkeit des Anfangs, Blatt 10 und die erste Seite von Blatt 11 so, dass auf dieser Seite noch 8 Zeilen einer Abhandlung des Ambrosius stehen.

---

1) Neutestamentliche Studien, Gotha 1866, S. 198 f.

2) Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden, laut den neuern Entdeckungen und Verhandlungen, Zürich 1866, S. 28: „Ich gebe Hilgenfeld gern zu, dass der Tractat ursprünglich griechisch geschrieben war."

3) Bijdragen ter Inleiding op de johanneische Schriften des N. T. 1ste Stuk. Het getuigenis aangaande Johannes in het Fragment van Muratori, Amsterdam 1865. p. 9 sq.

4) Canon Muratorianus, the earliest Catalogue of the N. T. edited with notes and a facsimile of the MS. in the Ambrosian Library at Milan. Oxford 1867.

5) Een nieuwe Uitgave van den Canon Muratorius, in: Theologisch Tijdschrift II (1868) p. 471 sq.

6) In der 8. Ausgabe von de Wette's Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanon. u. apokryph. Bücher des Alten Test., Berlin 1869, S. 41.

fol. 10[a] quibus tamen Interfuit et ita posuit.
Tertio euangelii librum secundo Lucan
Lucas Iste medicus post ascensum XPI
Cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
5. Secundum adsumsisset numeni suo
ex opinione concribset dnm tamen nec ipse
uidit in carne Et idē prout asequi potuit.
Ita et ad natiuitate Iohannis Incipet dicere.
quarti Euangeliorum Johannis ex decipolis
10. Cohortantibus condescipulis et eps suis
dixit conieiunate mihi odie triduo Et quid
cuique fuerit reuelatum alterutrum
nobis enarremus Eadem nocte reue
latum andreae ex apostolis ut recognis
15. Centibus cuntis iohannis suo nomine
cuncta describeret et ideo licit uaria sin
culis euangeliorum libris principia
doceantur Nihil tamen differt creden
tium fidei cum uno ac principali spu de
20. Clarata sint in omnibus omnia de natiui
tate de passione de resurrectione
de conuersatione cum decipulis suis
ac de gemino eius aduentu
Primo in humilitate dispectus quod (fo)
25. (fo) Secundum potestate regali pre
clarum quod foturum est. quid ergo
mirum si iohannes tam constanter

Z. 2. secundo berichtigt für secando. — Z. 3. ascensum, ursprünglich geschrieben acensum. — Z. 6. concribset, ursprünglich concriset geschrieben. — Z. 7. d vor uidit ausgestrichen. — In prout war das ut ursprünglich vergessen und ist darüber geschrieben. — 16. Ursprünglich cunta describret. — 19. Ursprünglich fedei geschrieben. — Z. 22. Ursprünglich conuesatione. — Z. 24. fo zum Theil ausgewischt. — 25. fo oder fu gleichfalls halb ausgewischt. — Ursprünglich potetate. — Nach regali ein leerer Raum für etwa 4 Buchstaben. Wahrscheinlich hat der Abschreiber selbst in der Construction des Satzes gestockt. —

Sincula etiā In epistulis suis proferat
dicens in Semeipsu que uidimus oculis
30. nostris et auribus audiuimus et manus
nostrae palpauerunt haec scripsimus
(uob)i(s)
fol. 10[b] Sic enim non solum uisurem sed et auditorem
Sed et scriptorē omnium mirabiliū dni per ordi
nem profetetur Acta autē omniū apostolorum
35. Sub uno libro scribta sunt Lucas obtime theofi
le conprindit quia sub praesentia eius Singula
gerebanter sicut et semote passionē petri
euidenter declarat Sed et profectionē pauli ab ur
be ad spaniā proficescentis Epistulae autem
40. pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe
sint uolentibus Intellegere ipse de clarant ζ
Primū omnium Corintheis scysme heresis In
terdicens deInceps B callatis circumcisione
Romanis autē ordine scripturarum sed et
45. principium earum (osd) esse XPm intimans
prolexius scripsit de quibus sincolis neces
se est ad nobis desputari Cum ipse beatus
apostulus paulus sequens prodecessoris sui
Iohannis ordinē non nisi nomenatī semptae

---

29. In que das e (wohl um es gleich ae darzustellen) in ungewohnter Form. — Nach Z. 31 scheint am Schluss der ersten Seite noch geschrieben zu sein: uobis. — 32. Das Zeichen & über dem Anfangsbuchstaben von auditorem. — 37. Ursprünglich sicute geschrieben. — 38. Nach Sed ist das Zeichen & über der Linie nicht mehr recht deutlich. — 39. Ursprünglich bem. — 41. uolentatibus cod. — Das Zeichen nach clarant (ζ) wird wohl eher die folgende Aufzählung (:) einleiten, als Abkürzung von ur sein. — 42. scysme mit ungewohnter Form des e die Hs. — 43. callatis. Ueber dem a scheint ein c oder e zu stehen, wenn es nicht etwas Zufälliges ist. 44. ornidine, aber mit Tilgung der Sylbe ni die Hs. — Das et am Schluss nur noch halb sichtbar. — 45. osd. nur noch wenig sichtbar. — Die Zeile ist nicht voll geschrieben. — 49. nomenatī verbessert aus comenatī. —

50. ecclesiis scribat ordine tali a corenthios
prima. ad efesios seconda ad philippinses ter
tia ad colosensis quarta ad calatas quin
ta ad tensaolenecinsis sexta. ad romanos
Septima Uerum corentheis et thesaolecen
55. sibus Licet pro correbtione Iteretur Una
tamen per omnem Orbem terrae ecclesia
deffusa esse denoscitur Et Iohannis enĪ In a
pocalepsy Licet septē eccleseis scribat
tamen omnibus dicit Uerū ad filemonem unā
60. et attitū una et ad tymotheum duas pro affec
to et dilectione In honore tamen eclesiae ca
tholice In ordinatione eclesiastice
fol. 11[a] descepline scificate sunt fertur etiam ad
Laudecenses alia ad alexandrinos pauli no
65. mine fincte ad heresem marcionis et alia plu
ra quae in catholicam eclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
cruit epistola sane Iude et superscrictio
Iohannis duas In catholica habentur et sapi
70. entia ab amicis salomonis In honorē ipsius
scripta apocalapse etiam Iohanis et pe
tri tantum recipimus, quam quidam ex nos
tris legi In eclesia nolunt pastorem uero
nuperrime temporibus nostris In urbe
75. roma herma conscripsit sedente cathe
tra urbis romae aeclesiae pio eps fratre
eius et ideo legi eum quidē Oportet se pu

---

50. ecclesiis verbessert aus eccleses. — 54. thesaolecen, das h erst darüber geschrieben. — 60. das t in dem zweiten et ist mit vielen Strichen durchstrichen. — 65. in heresem ist das re erst darüber geschrieben. — 66. chatholicam ursprünglich, das erste h ward getilgt. — 72. recipimus von dem Schreiber selbst verbessert aus recipemus oder recippimus. — 74. Ursprünglich nuperrim et, das t ist halb ausgewischt. — 76 fratre verbessert aus frater. —

plicare uero In eclesia populo Neque Inter
profetas conpletum numero Neque Inter
80. apostolos In finē temporum potest.
arsinoi autem seu ualentini. uel mitiadis
nihil In totum recipemus. qui etiam nouū
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianum catafry
85. cum Constitutorem

Das wird, von Schreibfehlern u. s. w. gereinigt, folgender Text sein:

I.[2] . . . quibus tamen interfuit, et ita posuit.

[3] tertio evangelii librum secundo Lucan. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumsisset nomeni suo ex opinione conscripsit. dominum tamen nec ipse vidit in 5. carne, et idem prout assequi potuit, ita et a nativitate Iohannis incepit dicere.

[4] quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis. cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: „Conieiunate mihi odie triduo, et quid cuique fuerit revelatum 10. alterutrum nobis enarremus.“ Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret. et ideo licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spi- 15. ritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu: primo in humi-

79. profetas aus profettas berichtigt. — 81. Ursprünglich mitiades. — 85. Ursprünglich Contitutorem. —

I, 3. Z. 3. cum eum auch Loman, cum eo cod. — 3. 4. quasi ut fratrem studiosum Laurent. — 4. numeni cod., nomine Loman. — 6. prout assequi potuit, ita posuit. ita et a nativ. etc. Loman. —

I, 4. Z. 8. quarti c. cod. Loman. — Iohannis c. cod., Iohannes Loman. — 10. odie c. cod., hodie Loman al. —

litate dispectus quod fuit, secundum potestate regali prae-
20. clarum quod futurum est. quid ergo mirum, si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat dicens in semet ipsum: „Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus, et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis“? sic enim non solum visorem se
25. et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur.

II. Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicut et semote pas-
30. sionem Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficisentis.

III. Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant. primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdi-
35. cens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans prolexius scripsit. de quibus singulis necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus apostolus Paulus sequens prodecessoris sui Iohannis ordinem non
40. nisi nomenatim septem ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios prima, ad Efesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur, una
45. tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse di-

19. dispectus c. cod. (vgl. Roensch It. u. Vulg. p. 464), despectus Loman. — quod fuit c. cod., om. Lom. — secundum c. cod., secundo in Lom. — 20. praeclarum quod futurum est c. cod., praeclarus, quod futurum est Lom. — 25. visorem se et auditorem c. Lom., visurem sed et auditorem cod. —

II, Z. 28. optimo Theofilo emend., „optime Theofile“ c. cod. Lom. — comprehendit Lom. — 29. 30. semote passionem c. cod., semota passio Niermeyer (Magazin III. p. 378) und Scholten (De oudste Getuigenisse aangaande de Schriften des N. T. p. 139 not.), semota passione Loman. — 30. profectionem c. cod., profectione Lom. —

III. Z. 34. schismae haeresin Lom. — 37. prolixius Lom. al. —

noscitur. et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. verum ad Filemonem una et ad Titum una et ad Timotheum II [duae] pro affecto et dilectione in honore tamen ecclesiae catholicae in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt. 50.
fertur etiam ad Laodecenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. fel enim cum melle misceri non congruit.
Epistola sane Iudae et superscripta Iohannis II [secunda] 55.
in catholica habentur, ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta.
IV. Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma 60.
Herma conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. et ideo legi eum quidem oportet, se puplicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completum numero neque inter apostolos in finem temporum potest. 65.
V. Marcionis autem seu Valentini vel Miltiadis nihil in

---

45. 46. dinoscitur (cf. Tertullian. adv. Hermog 15. 39) emend., denoscitur cod., dignoscitur Lom. — 49. affecto c. cod. (vgl. Roensch It. u. Vulg. S. 262), affectu Lom. al. — in honore c. cod. (vgl. Roensch a. a. O. S. 406 sq.), in honorem Lom. al. — 50. in ordinatione c. cod., in ordinationem Lom. — 51. Laodicenses Lom. al. — 52. finctae c. cod. (vgl. Roensch, a. a. O. S. 295), fictae Lom. al. —

55. superscrictio Iohannis duas cod., superscripti Iohannis duas Loman (Bijdragen I, p. 63 not., Theol. Tijdschr. II. p. 485) und Scholten (Oudste Getuig. p. 140. not. 1). — 56. ut mit Credner (Gesch. d. NTl. Kan. S. 157) und Volkmar (ebd. S. 353. 356), et cod., ut et Loman (Theol. Tijdschr. II. p. 492). —

IV. Z. 61. Hermas Lom. al. — 64. completum numero c. cod., completo eorum numero Lom. —

V. Z. 66. Marcionis wird zu lesen sein statt Arsinoi. Es muss doch ein namhafter Häretiker gemeint sein. Von einem Arsinous fehlt aber, auch nach den Erörterungen Credner's und Volkmar's (a. a. O. S. 166 f. 353), jede Spur. — Miltiadis. Vgl. Eusebius KG.

totum recipimus, quia etiam novum psalmorum librum Marcionitae conscripserunt. una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem [reicimus].

Es ist leicht zu sehen, dass wir hier keine lateinische Urschrift vor uns haben. Man pflegt sich wohl für diese Annahme zu berufen auf Z. 67. 68: fel enim cum melle misceri non concruit. Aber Wortspiele finden sich auch in lateinischen Uebersetzungen griechischer Schriften, z. B. Clem. Recogn. IV, 12 (quo) per aquam mundus effectus mundum denuo repararet. V, 17 serpentis antiqui — qui — serpit per sensus vestros, wo die Parallelstelle Clem. Hom. X, 10 nur lautet: ὄφεως — ὃς — ἕρπων κτλ. Dagegen finden sich in diesem Bruchstück manche sichere Anzeichen der Uebersetzung aus dem Griechischen. Z. 2. Tertio euangelii librum secundo Lucan ist wörtlich, aber ungeschickt übersetzt aus: τρίτον εὐαγγελίου βιβλίον κατὰ Λουκᾶν, d. h. tertius evangelii liber secundum Lucan. — Wie viel hat man sich den Kopf darüber zerbrochen, dass Z. 4. 5 Lucas als iuris studiosus bezeichnet wird! Laurent brachte sogar fratrem studiosum heraus. Für den iuris studiosus beruft sich auch Loman (Theol. Tijdschr. II. p. 486) auf Sueton Nero 32, wo iuris studiosus einen Rechtsgelehrten oder Advocaten bezeichnet. Allein von Lucas wissen wir wohl, dass er Arzt war (Kol. 4, 14), wie er auch in diesem Bruchstück genannt wird. Aber dass er auch Rechtsgelehrter gewesen sei, ist ganz unbeglaubigt. Ihn als Anwalt des Paulus in dem römischen Process bringt man auch aus 2 Tim. 4, 11. 16 nicht heraus, wo Paulus bei seiner ersten Rechtfertigung ganz allein gewesen sein will. Und wir lesen ja, dass Paulus den Lucas annahm quasi ut iuris studiosum secundum. Wenn Lucas sein zweiter Rechtsanwalt war, wer soll dann der erste gewesen sein? Wir haben auch hier nur

V, 16, 3, nach welchem Apollinaris von Hierapolis in seiner Schrift gegen die Kataphryger bestritt τὴν τῶν κατὰ Μιλτιάδην λεγομένην αἵρεσιν. — 67. quia emend., qui cod., quin Credn., Lom. al. — 37. Marcionitae emend., Marcioni c. cod. Lom. — 68. Asianum Genitiv pl., nicht Accusativ, wie Volkmar a. a. O. S. 167 will. —

eine ungeschickte Uebersetzung, nämlich von ὡσεὶ δευτεραγωνιστήν. Als Deuteragonisten des Paulus mochte man den Lucas, welcher nach Irenäus adv. haer. III, 14, 1 inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius eius in evangelio, wohl bezeichnen. Von Aeschines sagt Demosthenes περὶ τ. παραπρ. 10. p. 344: ἔχων Ἴσχανδρον τὸν Νεοπτολέμου δευτεραγωνιστήν. Das führt uns gleich auf die Quelle des Missverständnisses unsrer lateinischen Uebersetzung. Als Kämpfer (vor Gericht) wurden auch die Rechtsanwälte bezeichnet, und δευτεραγωνιστής wurde nicht bloss derjenige genannt, welcher im Schauspiel und sonst die zweite Rolle spielt, der zweite Handelnde überhaupt, sondern auch im Gerichtswesen der zweite Anwalt oder Vertheidiger, welcher bei der Vertheidigung die zweite Rolle spielte. Den Lucas als Deuteragonisten des Paulus verstand nun der lateinische Uebersetzer rein juristisch und machte ihn zum zweiten iuris studiosus. Die ungeschickte Uebersetzung kann man noch weiter verfolgen: cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumsisset nomeni suo, ex opinione conscripsit. Den Dativ nomeni kann man festhalten. Im Griechischen wird gestanden haben: ἐπεὶ αὐτὸν ὁ Παῦλος ὡσεὶ δευτεραγωνιστὴν προσελάβετο, τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καθὼς ἔδοξε συνέγραψε. Der Uebersetzer zog aber τῷ ὀνόματι αὐτοῦ zu προσελάβετο. — Z. 11. conieiunate mihi odie triduo lässt sich am besten zurückführen auf: Συννηστεύσατέ μοι σήμερον τριήμερον. — Z. 12. 13. alterutrum nobis enarremus sieht ganz aus nach Uebersetzung von ἀλλήλοις ἡμῖν ἐξηγησώμεθα. Vgl. 4 Ezr. 13, 33 ad alterutrum für πρὸς ἀλλήλους. Im lateinischen Hirten des Hermas (nach den codd. Dresd. et Vatic.) lesen wir Vis. 3, 5 p. 19, 2 m. Ausg. alterutrum audierunt für ἀλλήλων ἤκουσαν. 3, 8 p. 23, 15 alterutrum für ἀλλήλων, 3, 9 p. 25, 4. 26, 8 alterutrum für ἀλλήλους. — Z. 18. 19. Nihil tamen differt credentium fidei ist augenfällige Uebersetzung von οὐδὲν μέντοι διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων πίστει. Das differre heisst wohl auch verblüffen (vgl. Rönsch It. u. Vulg. S. 385); aber woher der Dativ? Wenn man den ganzen Satz Z. 16 f. in das Griechische zurück übersetzt, er-

hält man vollends ein griechisches Wortspiel: *καὶ διὰ τοῦτο εἰ καὶ διάφοροι ἑκάστοις τοῖς τῶν εὐαγγελίων βιβλίοις ἀρχαὶ διδάσκονται, οὐδὲν μέντοι διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων πίστει.* — Z. 24—26 lesen wir: Primo in humilitate dispectus quod fuit, secundum potestate regali praeclarum quod futurum est. Woher das Neutrum praeclarum quod futurum est, wenn nicht aus falscher Uebersetzung von *ἔνδοξον* (Masc.) *γενήσεσθαι*? — Z. 35. 36 Sub uno libro — sub praesentia eius wird wohl Uebersetzung von *ἐν ἑνὶ βιβλίῳ* — *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* sein. — Z. 39. Spaniam ist die griechische Form, vgl. Röm. 15, 24. 28, wogegen die lateinische Form Hispaniam sein würde, vgl. Casaubonus ad Athenaeum p. 574. — Z. 42. schisma haeresis ist geradezu griechisch, wie auch Z. 65 haeresem, Z. 57. 58 apocalypsi, Z. 71 apocalypses, Z. 84. 85 Catafrygum. — Z. 62. 63 in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt, von den Briefen an Philemon, Titus und Timotheus gesagt, ist im Lateinischen schwer zu verstehen, dagegen leicht zu begreifen aus dem Griechischen: *ἐν τῇ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος διαθέσει ἡγιάσθησαν.* — Z. 66. 67 befremdet: quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Ist das nicht Uebersetzung von: *ἃ εἰς καθολικὴν ἐκκλησίαν ὑποδέχεσθαι οὐκ ἔνεστι*? — Z. 68. 69 hat man sich wieder sehr abgemüht mit: superscriptio Iohannis duas. Da braucht man am Ende gar nichts als superscripta zu ändern, und duas für falsche Wiedergabe von *β'* (*δευτέρα*) oder schon II (secunda) zu fassen. Rönsch (a. a. O. S. 78) weist ja superinscriptio, superscriptio und suprascriptio als Uebersetzung von *ἐπιγραφή* nach. Hier superscripti zu ändern geht schwerlich an, da wohl Schriften *ἐπιγράφονται*, aber nicht Schriftsteller. Vgl. Origenes bei Eusebius KG. VI, 25, 11 *τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς.* Eusebius KG. V, 13, 3 *ὁ ἐπιγεγραμμένος Κανὼν ἐκκλησιαστικός* (des Clemens von Alexandrien). Bei der leichten Aenderung superscripta kommt man einfach zurück auf *ἡ ἐπιγεγραμμένη Ἰωάννου β'.* — Z. 77—80 wird von dem Hirten des Hermas gesagt: et ideo legi eum quidem oportet, se puplicare vero in ecclesia populo neque inter pro-

fetas conpletum numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Dem legi entspricht hier ein se puplicare, was auch Rönsch (a. a. O. S. 432) schwerlich dadurch gerechtfertigt hat, dass Weish. Sal. 4, 2. 19, 2 se educere für *ἀπελθεῖν* und *ἀπιέναι* steht, und dass Apicius de arte coquin. 8, 8 einmal sagt: cum se coxerit. Dieses se puplicare steht ja geradezu für das Passivum und erklärt sich sehr einfach daraus, dass der Uebersetzer *δημοσιεύεσθαι* als Medium fasste. Auch conpletum numero braucht man nur als wörtlich ungeschickte Uebersetzung von *παντελές* anzusehen. So entspricht es vortrefflich dem folgenden in finem temporum Z. 80 (*εἰς τὸ τέλος τῶν χρόνων*), und das Ganze führt uns zurück auf: *καὶ διὰ τοῦτο ἀναγινώσκεσθαι μὲν δεῖ, δημοσιεύεσθαι δὲ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῷ λαῷ οὔτε ἐν τοῖς προφήταις παντελές, οὔτε ἐν τοῖς ἀποστόλοις εἰς τὸ τέλος τῶν χρόνων ἔνεστι.*

Da ist der Versuch einer griechischen Rückübersetzung, welchen ich zuerst an diesem Bruchstück, dann an dem Ezra-Propheten[1]) und an der Himmelfahrt des Moses gemacht habe, wohl gerechtfertigt. Jetzt meine ich manche Verbesserungen zu bieten.

Das Verzeichniss der heiligen Schriften Neuen Testaments beginnt mit den vier Büchern des Evangelium. Da wird in dem verloren gegangenen Anfang (I, 1) von dem Evangelium

1) Gelegentlich berichtige ich hier ein paar Stellen meiner griechischen Rückübersetzung in dem Messias Iudaeorum. 4 Ezr. 1, 3 et ventilatus est spiritus meus valde, *καὶ ἐσαλεύθη τὸ πνεῦμά μου λίαν*, vgl. Judith 12, 16 *καὶ ἐσαλεύθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.* — III, 7 cognationes *δῆμοι*, cf. Num. 11, 10 nach cod. Ashburnham. — III, 19 ut dares semini Iacob legem et generationi Israel diligentiam, *τοῦ δοῦναι τῷ σπέρματι Ἰακὼβ νόμον, καὶ τῷ γένει Ἰσραὴλ ἀκρίβειαν.* In der altlateinischen Bibel wird *ἀκρίβεια* wiedergegeben durch diligentia Weish. Sal. 12, 21, *ἀκριβῶς* durch diligenter Deut. 19, 18, *ἐξακριβοῦν* durch quaerere diligenter Dan. 7, 19. Luc. 1, 3 *ἀκριβῶς* geben Itala und Vulgata wieder mit diligenter. Hermas Vis. 3, 10 p. 27, 17 m. Ausg. *ἀκριβέστερον*, lat. diligenter. Mand. 3 p. 39, 22 *ἀκριβῶς*, diligenter. Mand. 4, 3. 43, 8 *ἐξακριβάζομαι*, diligenter inquiro (vgl. auch Matth. 2, 7). 4, 3 p. 44, 1 *ἐξακριβάζῃ*, diligenter quaeris, p. 44, 18 *ἀκριβῶς* u. s. w.

des Augenzeugen und Apostels Matthäus die Rede gewesen sein. Dann ward (I, 2) von dem Marcus-Evangelium gehandelt, wahrscheinlich gesagt, dass Marcus nicht Augenzeuge war, aber aus den Vorträgen des Apostels Petrus den Stoff seines Buchs schöpfte. Nur der Schluss ist noch erhalten.

I[2] . . . . *οἷς δὲ παρῆν, καὶ οὕτως τέθειται.*

[3] *τρίτον εὐαγγελίου βιβλίον κατὰ Λουκᾶν. Λουκᾶς ἐκεῖνος ὁ ἰατρὸς μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν, ἐπεὶ αὐτὸν ὁ Παῦλος ὡσεὶ δευτεραγωνιστὴν προσελάβετο, τῷ*
5. *ὀνόματι αὐτοῦ καθὼς ἔδοξε συνέγραψε· τὸν μέντοι κύριον οὐδὲ αὐτὸς εἶδεν ἐν σαρκί. καὶ αὐτός, καθὼς παρακολουθεῖν ἐδύνατο, οὕτως καὶ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου γενέσεως ἤρξατο λέγειν.*

[4] *τὸ τέταρτον τῶν εὐαγγελίων Ἰωάννου τοῦ ἐκ τῶν μα-*
10. *θητῶν. προτρεπόντων τῶν συμμαθητῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων αὐτοῦ εἶπε Συννηστεύσατέ μοι σήμερον τριήμερον, καὶ ὃ ἂν ἑκάστῳ ἀποκαλυφθῇ, ἀλλήλοις ἡμῖν ἐξηγησώμεθα. τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη Ἀνδρέᾳ τῷ ἐκ τῶν ἀποστόλων, ἵνα ἀναγνωριζόντων πάντων Ἰωάννης τῷ*
15. *ὀνόματι αὐτοῦ πάντα ἀναγράψαι. καὶ διὰ τοῦτο εἰ καὶ διάφοροι ἑκάστοις τοῖς τῶν εὐαγγελίων βιβλίοις ἀρχαὶ διδάσκονται, οὐδὲν μέντοι διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων πίστει, ἐπεὶ τῷ ἑνὶ καὶ ἡγεμονικῷ πνεύματι δεδήλωται ἐν πᾶσι πάντα περὶ τῆς γενέσεως, περὶ τοῦ πά-*
20. *θους, περὶ τῆς ἀναστάσεως, περὶ τῆς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀναστροφῆς καὶ περὶ τῆς διπλῆς αὐτοῦ πα-*

I, 3 Z. 2. *ὁ ἰατρός*, vgl. Kol. 4, 14. — 5. *τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, vgl. I, 4 Z. 14. 15 von Johannes. — S. 7. *καθὼς ἔδοξε — παρακλουθεῖν*, vgl. Luc. 1, 3. —

I, 4. Z 14. 15. *ἀναγνωριζόντων πάντων*, vgl. Joh. 21. 24. 25. Herm. Past. Vis. I, 1 p. 3, 4 *ἀνεγνωρισάμην*, recognovi. — 18. 19. *ἡγεμονικῷ πνεύματι*, vgl. Ps. 51 (50), 14 LXX. — Z. 21 f. *καὶ περὶ τῆς διπλῆς αὐτοῦ παρουσίας κτλ.* Vgl. Clem. Recogn. I, 49: ipse (Moyses) ergo indicavit eum (Christum) venturum primo quidem adventu humilem, secundo vero gloriosum etc. Justin Apol. I, 52 p. 87 A: *δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται μίαν μέν, τὴν ἤδη γενομένην ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ*

ρουσίας, τὸ πρῶτον ἐν ταπεινότητι ἄδοξον γενέσθαι, τὸ δεύτερον δυνάμει βασιλικῇ ἔνδοξον γενήσεσθαι. τί ἄρα θαυμαστόν, εἰ Ἰωάννης οὕτω πεποιθότως ἕκαστα καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ προφέρει λέγων εἰς ἑαυτόν Ὃ ἑωράκαμεν 25. τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκηκόαμεν, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, ταῦτα ἐγράψαμεν ὑμῖν. οὕτω γὰρ οὐ μόνον αὐτόπτην ἑαυτὸν καὶ ἀκροατήν, ἀλλὰ καὶ συγγραφέα πάντων τῶν τοῦ κυρίου θαυμασίων καθεξῆς ὁμολογεῖ.

II. Πράξεις δὲ πάντων τῶν ἀποστόλων ἐν ἑνὶ βιβλίῳ 30. ἐγράφησαν. Λουκᾶς κρατίστῳ Θεοφίλῳ συνετάξατο, ὅτι ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἕκαστα ἐπράσσετο, καθὼς καὶ πόρρωθεν τὸ τοῦ Πέτρου πάθος σαφῶς δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὴν Παύλου πορείαν ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς Σπανίαν πορευομένου.

III. Ἐπιστολαὶ δὲ Παύλου τίνες, πόθεν ἢ ἐκ τίνος αἰτίας 35. ἐπεστάλησαν, τοῖς βουλομένοις συνιέναι αὐταὶ δηλοῦσι. πρῶτον πάντων τοῖς Κορινθίοις σχίσμα αἱρέσεως ἀπαγορεύων, ἔπειτα τοῖς Γαλάταις τὴν περιτομήν, τοῖς δὲ Ῥωμαίοις τὸν τῶν γραφῶν κανόνα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι τὸν Χριστὸν παρεγγυῶν ἐκτενέστερον 40. ἔγραψε. περὶ ὧν ἑκάστων ἀναγκαῖόν ἐστιν ὑφ' ἡμῶν συζητεῖσθαι, ἐπεὶ ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος ἀκολουθῶν τῷ τοῦ προδρόμου αὐτοῦ Ἰωάννου κανόνι οὐκ εἰ μὴ κατ' ὄνομα ἑπτὰ ἐκκλησίαις γράφει κανόνι τοιούτῳ· πρὸς Κορινθίους α', πρὸς Ἐφεσίους β', πρὸς Φιλιππησίους 45. γ', πρὸς Κολοσσαεῖς δ', πρὸς Γαλάτας ε', πρὸς Θεσσαλονικεῖς ϛ', πρὸς Ῥωμαίους ζ'. ἀλλὰ Κορινθίοις καὶ Θεσσαλονικεῦσιν εἰ καὶ ὑπὲρ νουθεσίας δευτεροῦται, μία ὅμως

δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται. Dial. c. Tr. Iud. c. 14 p. 232 D. c. 32 p. 249 D. c. 40 p. 259 D. c. 49 p. 268 B. C. c. 52 p. 271 C. D. c. 110 p. 336 E. — 24. πεποιθότως, constanter, vgl. Rönsch a. a. O. S. 340.

II. Z. 32. κρατίστῳ Θεοφίλῳ, vgl. Luc. 1, 3. Apg. 1, 1. —

III. Z. 39. κανόνα für ordinem, wie auch Z. 9. 10, wo diese Rückübersetzung gleichfalls näher liegt, als τάξις. Nicht die τάξις, wohl aber den κανὼν der heil. Schriften hat Paulus den Römern dargelegt. Nicht der τάξις, sondern dem κανὼν des Johannes ist er in der Siebenzahl von Gemeinden, an welche er schrieb, nachgefolgt. Uebrigens s. zu Z. 54.

διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησία διεσπαρμένη διαγινώ-
50. *σκεται. καὶ γὰρ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει εἰ καὶ ἑπτὰ*
ἐκκλησίαις γράφει, ὅμως πᾶσι λέγει. ἀλλὰ πρὸς Φιλήμονα
μία καὶ πρὸς Τίτον μία καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο ὑπὲρ
εὐνοίας καὶ ἀγάπης ὅμως εἰς τιμὴν τῆς καθολικῆς ἐκκλη-
σίας ἐν τῇ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος διαθέσει ἡγιά-
55. *σθησαν. φέρεται καὶ πρὸς Λαοδικέας, ἄλλη πρὸς Ἀλεξαν-*
δρεῖς, Παύλου ὀνόματι πλασθεῖσαι πρὸς αἵρεσιν Μαρ-
κίωνος, καὶ ἄλλα πλείονα, ἃ εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλη-
σίαν ἀποδέχεσθαι οὐκ ἔνεστι. χολὴν γὰρ μετὰ μέλιτος
μίγνυσθαι οὐχ ἁρμόζει.
60. *ἡ μέντοι Ἰούδα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ἐπιγεγραμμένη Ἰωάννου β'*
ἐν τῇ καθολικῇ ἔχονται ὡς ἡ Σοφία ἡ ὑπὸ φίλων Σο-
λομῶντος εἰς τιμὴν αὐτοῦ γεγραμμένη.
IV. *Καὶ ἀποκαλύψεις Ἰωάννου καὶ Πέτρου μόνον ἀποδεχό-*
μεθα, ἥν τινες ἐκ τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν ἐκ-
65. *κλησίᾳ οὐ θέλουσι. τὸν Ποιμένα δὲ νεωστὶ τοῖς ἡμετέ-*
ροις χρόνοις ἐν τῇ πόλει Ῥώμῃ Ἑρμᾶς συνέγραψε, κα-
θημένου ἐν τῇ τῆς πόλεως Ῥώμης καθέδρᾳ Πίου ἐπι-
σκόπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. καὶ διὰ τοῦτο ἀναγινώσκε-
σθαι μὲν δεῖ, δημοσιεύεσθαι δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ τῷ λαῷ οὔτε

---

14. 15. *μία ὅμως διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησία διεσπαρμένη διαγινώσκεται*, vgl. Irenäus adv. haer. III, 11, 8 *διέσπαρται δὲ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς*. — 51. *πᾶσι* oder auch *πάσαις*. — 54. *ἐν τῇ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος διαθέσει ἡγιάσθησαν*, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt. Da *διαθέσει* schon durch ordinatione wiedergegeben war, konnte *κανόνος* nicht mehr durch ordo ausgedrückt werden. — 59. 60. *χολὴν γὰρ μετὰ μέλιτος μίγνυσθαι οὐκ ἔνεστι*. Vgl. Ignat. ad Trall. 6 *ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος*. Ephräm Hymn. LIII. p. 553 E. von Bardesanes: „Er schenkte den Einfältigen Gift in Süssigkeit verhüllt."

Z. 60. Das *ἡ ἐπιγεγραμμένη Ἰωάννου β'*, bezeichnet den 2. Johannes-Brief schon mit einem gewissen Bedenken. Man denke auch an Tertullian de pudic. 20: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos (d. h. der Hebräerbrief), weiter als epistula Barnabae bezeichnet. de baptismo 17 über eine dem Paulus untergeschobene Schrift, welche ein Presbyter in Asien verfasste, quasi titulo Pauli de suo cumulans. —

ἐν τοῖς προφήταις παντελές, οὔτε ἐν τοῖς ἀποστόλοις εἰς 70.
τὸ τέλος τῶν χρόνων ἔνεστι.
V. Μαρκίωνος δὲ ἢ Οὐαλεντίνου ἢ Μιλτιάδου οὐδὲν ὅλως
ἀποδεχόμεθα, ὅτι καὶ καινὸν ψαλμῶν βιβλίον οἱ Μαρ-
κιωνισταὶ συνέγραψαν. ἅμα Βασιλείδῃ. τὸν τῶν Ἀσιανῶν
Καταφρύγων καταστάτην [ἀποβάλλομεν]. 75.

Wir haben hier nicht bloss das Bruchstück eines Verzeichnisses von heiligen Schriften Neuen Testaments, sondern wohl auch des Alten Testaments. Wenigstens wird Z. 69 f. auch die Weisheit Salomo's berührt als eine zwar nicht von Salomo selbst, wohl aber von Freunden desselben verfasste Schrift. Auch ist Z. 79 die Erwähnung der Propheten und Z. 82 f. eines falschen Psalmen-Buchs zu beachten. Wir haben hier gar das Bruchstück einer Schrift, welche an die Hauptbriefe des Paulus noch weitere Erörterungen anknüpfen sollte (Z. 46. 47). Das Bruchstück bricht ja auch ab in der Verwerfung von Häretikern oder Schismatikern, wie Basilides und Montanus, nach welchen wohl noch Andre genannt sein werden. Verfasst ist diese Schrift zu einer Zeit, als der römische Episkopat des Pius (etwa 139—155) noch mit nuperrime temporibus nostris bezeichnet werden konnte (Z. 74), freilich nur im Gegensatz gegen die Zeit der Apostel, so dass man ziemlich bis an das Ende des zweiten Jahrhunderts herabgehen darf. Schon dass nach Pius als Bischof „der Stadt Rom" gerechnet wird, (Z. 74. 75), und dass von den „asianischen Kataphrygern" die Rede ist (Z. 84. 85), auch dass Rom „die Stadt" schlechthin genannt wird, weist, trotz der griechischen Ursprache, auf abendländischen Ursprung hin. Wir erhalten hier also, immerhin mit einer provinziellen Begrenzung, welche sich schwerlich weiter ermitteln lässt, den Schrift-Kanon der abendländischen Kirche etwa aus der Zeit des Irenäus.

Der Begriff heiliger Schriften des Neuen Test. ist schon völlig ausgebildet. In den Evangelien hat der unus ac prin-

V. Z. 38. ὅτι καὶ κτλ. Es wird der Grund angeführt, wesshalb man von Marcion, Valentin und Miltiades auch nicht das Mindeste annehmen darf. Denn diese Leute haben als richtige Fälscher gar ein neues Psalmen-Buch geschmiedet. —

cipalis spiritus die Thatsachen des Lebens Jesu dargelegt (Z. 19 sq.). Irre ich nicht, so findet sich Z. 62. 63 gar schon der Name des Kanons, welchen die Schriften des Origenes in lateinischen Uebersetzungen, wahrscheinlich auch in den verlorenen griechischen Urtexten, bieten [1]). In dem Begriffe des Kanons ist Inneres und Aeusseres, der rechte Glaube und seine Lehre auf der einen, die Abfassung durch Apostel und apostolische Männer auf der andern Seite, unzertrennlich vereinigt. Schriften, welche unter dem Namen eines Apostels zu Gunsten einer Ketzerei erdichtet sind (Z. 64. 65), werden in dieser doppelten Hinsicht ausgeschlossen. In letzterer Hinsicht findet jedoch keine scharfe Abgrenzung statt. Der Brief des Judas und der 2. Brief des Johannes werden in dem katholischen Schrift-Kanon noch geduldet, wenn sie auch nur von Freunden zu ihren Ehren geschrieben sind (Z. 68—71). Der Hirt des Hermas soll erst ein neueres Schriftwerk sein, daher vom öffentlichen Gebrauche in den Gemeindeversammlungen ausgeschlossen sein und nimmer unter den Schriften der Propheten und der Apostel eine Stelle finden, aber doch gelesen werden (Z. 72—80). Da erscheint der Bestand des Kanons überhaupt noch nicht ganz abgeschlossen.

Der erste Theil des ganzen Neuen Testaments ist unserm Ungenannten das Evangelium in vier Büchern (vgl. Z. 2. 17). Das erste Buch ist das Evangelium des Augenzeugen und Apostels Matthäus, über welches uns hier nichts mehr erhalten ist. Das zweite Evangelienbuch ist zwar nur von einem Apostеljünger, Marcus, verfasst, aber wie wir noch errathen können, nach den Mittheilungen des Apostels Petrus. Das dritte Evangelienbuch ist gleichfalls nicht die Schrift eines Augenzeugen und Apostels, sondern nur des Arztes Lucas. Aber Lucas ist doch der Deuteragonist des Paulus gewesen und hat sein Evangelium so gut als er nachkommen konnte,

1) Zu den Stellen des Origenes, welche ich in der Schrift über Kanon u. Kritik d. NT. S. 63 Anm. 2 angeführt habe, füge ich noch hinzu Hom. in Ios. II, 1 (Opp. II, 400 sq.): denique et in libello quodam, licet in canone non habeatur.

geschrieben, beginnend mit der Geburt des Täufers Johannes. Das vierte Evangelienbuch ist dagegen wieder das Werk eines Augenzeugen und Apostels, des Johannes, ja in gewisser Hinsicht gesammtapostolisch. Seine Mitjünger und Bischöfe forderten den Johannes auf[1]). Dieser ermahnt, auf der Stelle drei Tage lang zu fasten und eine Offenbarung abzuwarten. Der Apostel Andreas erhält die Offenbarung, Johannes möge Alles aufschreiben, nur so, dass Alle es lesen. Johannes soll also seinen Mitjüngern und Bischöfen das Evangelium zur Durchsicht vorgelegt haben. Die beiden letzten Verse (Joh. 21, 24. 25) wird unser Schriftsteller, welcher Joh. C. 21 gar nicht beanstandet, als eine schliessliche Billigung des Ganzen durch die Mitjünger und Bischöfe angesehen haben. So erhält man hier, wie bei Irenäus adv. haer. III, 11, 8, *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον.* Verschieden sind die Anfänge der einzelnen Evangelien, aber gemeinsam ist der Eine herrschende Geist. In diesem Geiste sollen die vier Evangelien auch die doppelte Erscheinung des Herrn, die niedrige in der Vergangenheit, die herrliche in der Zukunft, gleichmässig gelehrt haben, womit der Verfasser eine Lehre des gewöhnlichen Christenthums in das widerstrebende Johannes-Evangelium hineingetragen hat[2]). Dass der Apostel Johannes nun aber wirklich das vierte Evangelium verfasst hat, stand zu einer Zeit, in welcher Irenäus adv. haer. III, 11, 9 noch Gegner desselben erwähnt, keineswegs schon so fest, dass unser Ver-

---

1) Nach Aufforderung lässt auch Clemens v. Alex. in den Hypotyposen (bei Euseb. KG. VI, 14, 7) den Johannes sein Evangelium schreiben: *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Dazu vgl. Eusebius KG. III, 24, 11, Victorinus Petabion. Comm. in Apocal. (bei Routh reliq. sacr. I, 408. III, 453 sq. ed. II), Epiphanius Haer. LI, 12, Hieronymus de vir. illustr. 9, Comm. in Matth. prooem.

2) Das Johannes-Evg. leugnet ja eben den Unterschied einer niedrigen Erscheinung Jesu in der Vergangenheit, einer herrlichen in der Zukunft, vgl. meine Nachweisungen in der Z. f. w. Th. 1859. S. 421 f. 447 f., 1863. S. 224 f.

fasser nicht noch weitere Beglaubigung hätte suchen müssen. Er findet dieselbe (Z. 28 f.) in den epistulis des Johannes, womit doch wohl schon mehr als Ein Johannes-Brief bezeichnet wird [1]), wenn wir auch späterhin (Z. 68 f.) bei 2 Johannis ein Notabene erhalten. Da soll sich Johannes nicht bloss als Augenzeugen, sondern auch als scriptorem omnium mirabilium domini bekannt haben. An der grossen Abweichung des Johannes-Evangelium von den drei ersten, an seinem ganz verschiedenen Anfange soll man sich also nicht stossen. Das vierte Evangelium ist geschrieben auf Anregung, unter den Augen andrer Apostel und Bischöfe, ja mit ihrer ausdrücklichen Beglaubigung versehen. Und Johannes beglaubigt sich als den vierten Evangelisten selbst in den Briefen, wo er nicht bloss von der evangelischen Geschichte seine Augenzeugenschaft versichert, sondern sich auch als Verfasser des vierten Evangelium bekennt. So strengt sich der Verfasser noch für dieses Evangelium an. Die heilige Vierzahl kanonischer Evangelien kann eben erst in der Gründung begriffen gewesen sein.

Für das Uebrige des Neuen Test. kann man aus Z. 80 die allgemeine Bezeichnung der *ἀπόστολοι* entnehmen. Dieser zweite Theil zerfällt aber wieder in die drei Unterabtheilungen der Apostelgeschichte, der Briefe und der Apokalypsen.

Die Apostelgeschichte hat Lucas in einem einzigen Buche als Augenzeuge beschrieben, wie er denn auch das Leiden des Petrus und die Reise des Paulus nach Spanien angedeutet haben soll. Mit dem Leiden des Petrus hat unser Verfasser ohne Zweifel das römische Martyrium dieses Apostels gemeint. Möglich, dass er auch schon die Beschreibung dieses Leidens in den Acten des Petrus und des Paulus (vgl. mein Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 68 sq.) gekannt hat. Die Reise des Paulus nach Spanien (vgl. Röm. 15, 24. 28) wird er in den abgebrochenen Schluss der Apostelgeschichte hineingelegt haben.

---

1) Loman Bijdragen I, p. 60 wollte die epistulae von dem Einen 1 Joh.-Briefe verstehen, wozu allerdings der Brief des Polykarp an die Philipper c. 3. 11 auch im Griechischen berechtigen könnte.

Die Briefe sind zunächst und vor allen die des Paulus. Da erwähnt nun unser Verfasser zuerst die vier Hauptbriefe: an die Korinthier zur Untersagung eines häretischen Schisma, an die Galater zur Untersagung der Beschneidung, an die Römer zur Darlegung des Kanons der heiligen Schriften (der Glaubensgerechtigkeit) und Christi als ihres Princips. Ueber den Inhalt dieser Hauptbriefe behält er sich noch weitere Erörterungen vor. Daraus ist nichts für die alleinige Aechtheit dieser vier Paulus-Briefe zu schliessen, sondern nur das gesunde Urtheil unsers Schriftstellers zu erkennen, dass sie eben die Hauptbriefe sind. Wesshalb soll nun aber der Inhalt dieser Briefe noch weiter erörtert werden? Weil sie überhaupt nicht bloss für die genannten Einzelgemeinden, sondern für alle Gemeinden bestimmt sind. Paulus folgte eben dem Kanon seines Vorgängers Johannes, welcher in der Apokalypse nur an 7 Gemeinden schrieb, aber doch alle, die ganze Christenheit im Sinne hatte. So hat auch Paulus nur an 7 Gemeinden geschrieben, nach folgendem Kanon: an die Korinthier, an die Ephesier, an die Philipper, an die Kolosser, an die Galater, an die Thessalonicher, an die Römer. Aber wenn er auch an die Korinthier und an die Thessalonicher je zwei Briefe geschrieben hat, so sind doch auch diese Briefe nicht bloss an diese Einzelgemeinden gerichtet, sondern für die Gesammtkirche des Erdkreises bestimmt. Der Kanon der heiligen Siebenzahl bedeutet also die ökumenische Bestimmung dieser 9 Paulus-Briefe. Selbst die 4 freundschaftlichen Briefe an einzelne Männer, an Philemon, Titus, an Timotheus zwei, sind zu Ehren der katholischen Kirche in den kirchlichen Kanon heiliger Schriften aufgenommen worden. Man sieht, der Verfasser giebt sich Mühe, die kanonische Geltung dieser 13 Paulus-Briefe an 7 Gemeinden und drei einzelne Männer, welche noch nicht allgemein anerkannt gewesen sein kann, zu rechtfertigen.

Dagegen schliesst unser Verfasser selbst von der katholischen Kirche unbedingt aus zwei dem Paulus zu Gunsten der Häresie Marcion's untergeschobene Briefe: den an die Laodi-

censer, welchen man leicht als den mit dieser Aufschrift bei Marcion zurechtgestutzten Brief an die Ephesier erkennt, und den an die Alexandriner, welchen man seit Semler mit vollem Rechte auf den im Abendlande verworfenen Hebräerbrief bezogen hat[1]).

Wohl aber erkennt der Verfasser noch andre Briefe, als von Paulus, im Neuen Testament an. Briefe des Johannes hatte er schon Z. 26 f. erwähnt und hier den Anfang des ersten Johannes-Briefs unbedenklich angeführt. Nun lässt er in der katholischen Kirche den Brief des Judas und 2 Johannis noch allenfalls gelten, aber doch nur so, wie im Alten Test. die von Freunden Salomo's verfasste Weisheit geduldet wird[2]). Der Verfasser glaubt also nicht, dass diese Briefe von Judas und Johannes selbst herrühren, sondern leitet sie nur von Freunden derselben her.

Die Apokalypsen, welche der Verfasser völlig anerkennt, sind die des Johannes und des Petrus, letztere jedoch mit der Bemerkung, dass Einige deren öffentliche Vorlesung in der Gemeinde, also ihren gottesdienstlichen Gebrauch nicht wollen. Der Verfasser erwähnt hier auch noch den „Hirten," aber mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass derselbe nicht aus der apostolischen Zeit herrühre, sondern erst unter Bischof Pius von Rom durch dessen Bruder verfasst sei, also wohl gelesen werden soll, aber vom gottesdienstlichen Gebrauche auszuschliessen ist und weder unter die prophetischen noch unter die apostolischen Schriften aufgenommen werden darf.

So weit der Schrift-Kanon unsers Verfassers, bestehend

---

1) Vgl. meine Abhandlung über den Brief an die Hebräer Z. f. w. Th. 1872. I. S. 4 f.

2) Schon desshalb, weil der Verfasser hier Apostelgeschichte, Briefe und Apokalypsen scharf auseinander hält, kann ich nicht mit Niermeyer und Scholten (Oudste Getuig. p. 141 f.) annehmen, dass er (bei der unveränderten Lesart: et sapientia) die Weisheit Salomo's unter die Schriften des Neuen Test. gestellt haben sollte. Zu solcher Annahme geben uns auch Athanasius (Epi. fest. 39, Opp. II. p. 38), Epiphanius (Haer. LXXVI. p. 941) und Rufinus (Expositio in symb. apost.) kein Recht, vgl. Loman (Theol. Tijdschr. II. p. 492 sq.).

aus dem Evangelium in vier Büchern, der Apostelgeschichte, 13 Briefen des Paulus, dem (ersten) Briefe des Johannes, an welchen sich noch ein zweiter Johannes-Brief, von Freundeshand verfasst, anschliesst, an die Briefe überhaupt auch der Brief des Judas, gleichfalls von Freundeshand dem Judas beigelegt, endlich die Apokalyse des Johannes und auch des Petrus und als Lesebuch der Hirt des Hermas.

Unbedingt ausgeschlossen hatte der Verfasser schon vorher als Fälschungen zu Gunsten der Häresie Marcion's die Briefe an die Laodicenser (den Ephesierbrief in Marcion's Kanon) und an die Alexandriner (d. h. den Hebräerbrief). Schliesslich erklärt er noch ausdrücklich, dass man (in der katholischen Kirche) von Marcion, Valentinus, Miltiades überhaupt nichts aufnimmt. Dass man da nur Fälschungen zu erwarten hat, lehrt ja das von Marcioniten geschmiedete neue Psalmen-Buch, wohl einerlei mit den Psalmen Valentin's, welche Tertullian de carne Christi c. 17. 20 erwähnt. Mit einer Verwerfung des Basilides und des Begründers der asianischen Kataphryger, d. h. des Montanus, schliesst das Bruchstück ab.

Vergleichen wir den hier bezeugten Thatbestand des NTlichen Schrift-Kanons mit dem unsrigen, so finden wir noch, wenn auch schon zum Theil bestritten, die Apokalypse des Petrus, welche der alexandrinische Clemens unbedenklich gebraucht, die alte Stichometrie hinter dem codex Claromontanus der Paulus-Briefe (D) unter den heiligen Schriften aufzählt[1]). Eine Art Anhang zum Neuen Test. bildet noch der Hirt des Hermas, welchen ja Irenäus adv. haer. IV, 20, 2 geradezu zu den heiligen Schriften gezählt hat, die genannte Stichometrie noch unter denselben aufgeführt, welchen auch Tertullian anfangs (de oratione c. 12 oder 16) noch gebraucht hat. Dagegen wird hier von den heiligen Schriften bestimmt ausgeschlossen als häretische Fälschung der Brief an die Hebräer (Alexandriner), welchen auch Irenäus, Hippolytus und der römische Presbyter Cajus u. A. wohl gekannt, aber ver-

1) Weiteres s. in m. Novum Testam. extra can. rec. IV. p. 74 sq.

worfen haben, Tertullian nur als eine Schrift des Barnabas, nicht eigentlich als heilige Schrift anerkannt hat[1]). Dagegen fehlen in diesem Verzeichniss ohne alle Erwähnung: der Brief des Jakobus, welchen weder Irenäus noch Tertullian erwähnen[2]), die beiden Briefe des Petrus, von welchen Irenäus und Tertullian nur den ersten kennen und anerkennen, und der 3. Johannes-Brief.

Die Vierzahl der kanonischen Evangelien war noch neu, wie die geflissentliche Beglaubigung des Johannes-Evangelium beweist. Neu war auch noch die kanonische Geltung der Paulus-Briefe überhaupt, welche der Verfasser eingehend begründet. Nehmen wir dazu die Getheiltheit der katholischen Kirche des Abendlandes in der Stellung zu der Apokalypse des Petrus, auch zu dem Hirten des Hermas, so erkennen wir, dass wir uns hier durchaus in der Werdezeit des NTlichen Schrift-Kanons befinden.

Anzeigen.

Paul Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte. — Bielefeld u. Leipzig 1872. S. VIII. 267. 8°.

Der Verfasser bietet in dem vorliegenden Werke der gelehrten Welt eine Entdeckung von so grosser Tragweite, dass ihm dieselbe einen Platz unter den Unsterblichen sichern würde — wenn sie richtig wäre. Das ist nun aber nach unsrer bescheidnen Meinung nicht der Fall, und wir erlauben uns daher, ehe die sämmtlichen Compendien und Vorlesungen über ATliche Einleitung auf Grund derselben umgearbeitet worden, und ehe der Verf. selbst die zahlreichen Untersuchungen veröffentlicht, welche er in weiterer Verfolgung seines Grundgedankens in Aussicht stellt (S. 251), einige Gegenvorstellungen zu erheben. —

Der Vf. fühlt sich durch die Resultate, welche apologetische und kritische Wissenschaft über das Deuteronomium zu Tage gefördert haben, nicht befriedigt und hat daher die Arbeit von vorn angefangen (S. 24).

Die Anerkennung sehr sorgfältiger Durchforschung und Sichtung der Literatur, welche sich über die deuteronomische Frage angesammelt hat, wird ihm Niemand versagen. — Er ist dabei zu der Entscheidung gelangt, die Abfassung unsres Buchs sei weder dem Mose zuzuschreiben noch in die Zeit des Josia oder Hiskia oder Manasse, sondern in die Ausgänge der Rich-

1) Vgl. meine Abhdlg. über den Brief an die Hebräer, Z. f. w. Th. 1872. I. S. 5 f.

2) Ueber den NTlichen Schrift-Kanon des Irenäus u. des Tertullian vergl. Credner-Volkmar, Gesch. d. NTl. Kanon S. 364 f., Rönsch, das Neue Test. Tertullian's, Leipz. 1871, m. Kanon u. Kritik des NT. S. 35 f. Doch hat Irenäus adv. haer. IV, 16, 2. Jak. 2, 23 benutzt.

terzeit, in das Zeitalter Samuels zu verlegen. Ueber die Autorschaft des Mose ist wohl kein Wort weiter zu verlieren. Wenn aber der Vf. den von der Kritik angenommnen Zeitpunct des Josia dadurch als unstatthaft nachzuweisen vermeint, dass er sagt, Anordnungen, wie das Gebot der Ausrottung der Kananiter, die Kriegsgesetze, die Bestimmungen über Amalek u. dgl., hätten für diese Zeit absolut keinen Sinn gehabt, so weiss man kaum, ob man das für ernstlich gemeint halten soll. — Sollte denn etwa der Deuteronomiker durch den Mose Gesetze geben lassen, die unmittelbar auf die Zeit des Josia passten? Musste er nicht den Mose aus seiner Zeit heraus und für seine Zeit reden lassen? Kam es ihm nicht offenbar darauf an, nur gewisse allgemeine Maximen wie die Bewahrung der Religion Israels in voller Entschiedenheit und Rücksichtslosigkeit einzuschärfen, wobei ihm natürlich Mose als Charaktermaske und die Kananiter, Amalekiter u. dgl. nur als Typen dienen konnten. Wollte er jenen (den Mose) aufrecht erhalten, musste er natürlich auch diese beibehalten. —

Aehnlich steht es mit der Art und Weise, wie der Vf. die wichtigste Instanz der Kritik, das Drängen des Deuteronomikers auf Einheit des Heiligthums zu beseitigen sucht. Wir finden, sagt er S. 154, „nichts davon, dass dieser Ort im Stamm Benjamin oder Juda ..... sein werde. Ja nicht einmal davon etwas, dass er überhaupt ein fester und unwandelbarer Ort sein solle. Kein Wort von Jerusalem.“ — Sollte etwa der Deuteronomiker den Mose Jerusalem ausdrücklich nennen lassen? Musste nicht eine umschreibende Formel gebraucht werden, und konnte sich der Deuteronomiker über diesen Punct wesentlich anders ausdrücken als er gethan, wenn er nicht Jerusalem gradezu namhaft machen wollte? —

Ebenso wenig stichhaltig wollen uns die positiven Begründungen der Ansicht des Vf.'s erscheinen. Die Abfassungszeit des Deuteron., meint er S. 136, müsse eine solche gewesen sein, welche ihre, wie er sich ausdrückt, gesetzliche Production als directen Ausfluss der mosaischen Gesetzgebung mit Recht betrachten konnte. Allein mit solchen allgemeinen Sätzen ist nichts zu erweisen; denn jede gesetzgeberische Production in Israel ward bis zum Abschluss des Talmud als Ausfluss der mosaischen betrachtet. Das Wort „direct“ wird der Vf. nicht betonen wollen. Denn wo ist hier die feste Grenze? Wann hört der directe Ausfluss auf, wann beginnt der indirecte? Direct hing vielleicht die Zeit Josuas, aber nicht die Samuels mit der des Mose zusammen.

Ferner müsse es eine Zeit gewesen sein (S. 136), in der die Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft noch keineswegs erloschen war. — Allein wann ist dieselbe überhaupt je in Israel erloschen? Noch heute lebt sie in den Synagogengebeten. Eine Nothwendigkeit ausserdem, die Bestimmungen des Deuteron. über die Aegypter (S. 88) auf die beim Auszuge mitgelaufenen Fellah's zu beziehen liegt nicht vor, da die Beziehungen zwischen Israel und Aegypten seit Salomo's Zeit wieder lebhafter geworden waren. Und wenn der Vf. (123) die harten Aeusserungen über Aegypten aus der Zeit der Könige hiergegen geltend macht, so fragen wir: war etwa die frische Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft so sehr geeignet, zur Milde gegen Aegypten zu stimmen? —

Endlich hebt der Verf. hervor, es müsse die Zeit eine solche gewesen sein, in welcher die lebendige Tradition über die geschichtlichen Vorgänge der mosaischen Zeit noch neben der schriftlichen Fixirung in Freiheit bestand. Aber da müssen wir doch entgegnen, dass es dem Vf. überhaupt schwer fallen dürfte, für die Ausgänge der Richterperiode die Schöpfung einer derartigen kunstvoll angelegten und wohlgelungen ausgeführten schriftstellerischen Leistung wahrscheinlich zu machen. —

Unter diesen Umständen zweifeln wir stark daran, dass es dem Vf. gelingen werde, seine S. 319 so zuversichtlich ausgesprochene Behauptung innerhalb der ATlichen Wissenschaft zur Geltung zu bringen.

Pforte. Siegfried.

Oscar Gebhardt, Die 70 Hirten des Buches Henoch und ihre Deutungen, mit besonderer Rücksicht auf die Barkochba-Hypothese in: Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments, herausgegeben von Adalbert Merx, Bd. II, Heft II, Halle 1872. S. 163—246.

Die geschichtliche Auffassung des B. Henoch hängt hauptsächlich von der Deutung des Traumgesichts C. 85—90 ab. Hr. Oscar Gebhardt geht nun alle Deutungen dieses Gesichts, die ältern von Lawrence, A. G. Hoffmann, Lücke, E. Krieger (d. h. Lützelberger) und die neuern von Ewald, Dillmann, dem Unterzeichneten (in dem Buche über die jüdische Apokalyptik wie in Abhandlungen in dieser Zeitschrift 1860—1862), namentlich von Volkmar, nebenbei auch von Ferd. Philippi, durch, um dieselben sämmtlich als unhaltbar zu erweisen. Leider kann sich niemand von Denjenigen, welche das Unglück an das B. Henoch geführt hat, an den Hrn. Verf. halten und fragen, was er denn Besseres zu bieten hat. Denn zur Zeit, so lange der griechische Text nur in wenigen Bruchstücken bekannt ist, sollen wir auf die Deutung des Gesichts so gut wie verzichten. „Sollte einst durch Auffindung des griechischen Textes eine festere Basis für die Untersuchung gewonnen werden, dann erst wäre Aussicht vorhanden, durch erneute Forschung zu sicheren Ergebnissen zu gelangen. Bis dahin aber scheint es uns verlorene Mühe, die zahlreich angestellten, aber immer wieder als unzulänglich erwiesenen Versuche einer befriedigenden Deutung der „70 Hirten" des Buches Henoch um eine neue zu vermehren."

Die griechischen Bruchstücke mögen im Allgemeinen den Vorzug vor der äthiopischen Afterübersetzung verdienen. Der Abstand ist jedoch nicht so gross, dass man nicht auch schon aus dieser eine ziemlich sichere Einsicht gewinnen könnte. Man vergleiche nur das neueste, von Gildemeister in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1855. S. 621 f. entzifferte Bruchstück.

Henoch 89, 42—49 äth.

[42] Und die Hunde und Füchse und wilden Schweine fingen an, jene Schafe zu fressen, bis ein andres Schaf aufstand, ein Widder aus ihrer Mitte, der sie führte [Saul]. [43] Und jener Widder begann nach beiden Seiten hin jene Hunde, Füchse und wilden Schweine zu stossen, bis er sie alle vernichtet hatte. [44] Und jenem Schafe [Samuel] gingen die Augen auf, und es sah jenen Widder, der unter den Schafen war, wie er seine Würde verleugnete [oder: seine Hoheit verliess] und anfing jene Schafe zu stossen und sie trat und unziemlich wandelte. [45] Und der Herr der Schafe sandte das Schaf zu einem andern Schaf [David] und erhob es, um Widder zu sein und die Schafe zu führen, statt jenes Schafs, das seiner Würde untreu geworden war.

'Εκ τοῦ τοῦ 'Ενὼχ βιβλίου Χρῆσις.

[42] *Καὶ οἱ κύνες ἤρξαντο κατεσθίειν τὰ πρόβατα καὶ οἱ ὕες καὶ οἱ ἀλώπεκες κατήσθιον αὐτά, μέχρι οὗ ἤγειρεν ὁ κύριος τῶν προβάτων κριὸν ἕνα ἐκ τῶν προβάτων.* [43] *Καὶ ὁ κριὸς οὗτος ἤρξατο κερατίζειν καὶ ἐπιδιώκειν ἐν τοῖς κέρασιν καὶ ἐπετίνασσεν εἰς τοὺς ἀλώπεκας καὶ μετ' αὐτοὺς εἰς τοὺς ὕας καὶ ἀπώλεσιν ὕας πολλοὺς καὶ μετ' αὐτοὺς — — το τοὺς κύνας.* [44] *Καὶ τὰ πρόβατα ὧν οἱ ὀφθαλμοὶ ἠνοίγησαν ἐθεάσαντο τὸν κριὸν τὸν ἐν τοῖς προβάτοις, ἕως οὗ ἀφῆκεν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ καὶ ἤρξατο πορεύεσθαι ἀνοδία.* [45] *καὶ ὁ κύριος τῶν προβάτων ἀπέστειλεν τὸν ἄρνα τοῦτον καὶ ἄρνα ἕτερον τοῦ στῆσαι αὐτὸν εἰς κριὸν ἐν ἀρχῇ τῶν προβάτων ἀντὶ τοῦ κριοῦ τοῦ ἀφέντος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ.* [46] *καὶ*

[46] Und es ging zu ihm und redete mit ihm allein und erhob es zum Widder und machte es zum Fürsten und Führer der Schafe. [47] Und der erste Widder verfolgte jenen zweiten Widder, und jener zweite Widder machte sich auf und flüchtete vor ihm. Und ich sah, bis jene Hunde den ersten Widder fallen machten. [48] Und jener zweite Widder erhob sich und führte die kleinen Schafe, und jener Widder erzeugte viele Schafe und entschlief. Und ein kleines Schaf [Salomo] ward Widder an seiner Statt und ward Fürst und Führer jener Schafe. [49] Und es wuchsen und vermehrten sich jene Schafe. Alle die Hunde und Füchse und wilden Schweine aber flüchteten sich und flüchteten vor ihm.	ἐπορεύθη πρὸς αὐτὸν καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ σιγῇ κατὰ μόνας καὶ ἤγειρεν αὐτὸν εἰς ἄρχοντα καὶ εἰς ἡγούμενον τῶν προβάτων, καὶ οἱ κύνες ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἔθλιβον τὰ πρόβατα. ἑξῆς δὲ τούτοις γέγραπται ὅτι [47] ὁ κριὸς ὁ πρῶτος τὸν κριὸν τὸν δεύτερον ἐπεδίωκεν. καὶ ἔφυγεν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ. εἶτ᾽ ἐθεώρουν, φησίν, τὸν κριὸν τὸν πρῶτον, ἕως οὗ ἔπεσεν ἔμπροσθεν τῶν κριῶν. [48] καὶ ὁ κριὸς ὁ δεύτερος ὁ ἀναπηδήσας ἀφηγήσατο τῶν προβάτων [49] καὶ τὰ πρόβατα ηὐξάνθησαν καὶ ἐπληθύνθησαν· καὶ πάντες οἱ κύνες καὶ ὕες καὶ οἱ ἀλώπεκες ἔφυγον ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐφοβοῦντο αὐτόν.

Kann man hier nicht auch aus dem äthiopischen Texte die Geschichte Samuels, Sauls, Davids, Salomos noch vollkommen herauslesen? Da wird man auch bei dem Ganzen die Hand noch lange nicht in den Schooss zu legen brauchen.

Den Eindruck seiner strengen Kritik der Deutungen des Traumgesichts schwächt Hr. Gebhardt (S. 198) selbst bedeutend ab durch das offene Geständniss, dass wir chronologische Genauigkeit im Einzelnen von einem solchen Schriftsteller gar nicht zu erwarten haben: „Man denke nur an die abweichenden Angaben, die wir z. B. bei Josephus öfter für ein und dasselbe Ereigniss finden. — Da aber Josephus jene falschen Angaben nachweislich nicht selbst erfunden, sondern aus verschiedenen Quellen geschöpft hat, so ersehen wir hieraus weiter, wie schwankend die chronologischen Bestimmungen in den Geschichtswerken damaliger Zeit gewesen sein müssen. Beispielsweise sei hier nur auf die verschiedenen Angaben hingewiesen, die Josephus über die Zeit der ersten Zerstörung Jerusalems darbietet. Nach bell. iud. VI, 10 vgl. mit Ant. XI, 11, 1 fiele sie ins Jahr 639 vor Christo; nach bell. iud. I, 3, 1 ins Jahr 629; nach Antt. XX, 20 gar 647 vor Christo (vgl. M. v. Niebuhr Geschichte Assurs und Babels S. 347 f.)." Ich füge noch hinzu, was Abarbanel von solchen Zeitberechnungen gesagt hat: „Es ist nicht nöthig, dass der Pfeilschütz alle seine Pfeile genau in die Mitte der Scheibe bringt." Will man nicht auf diesem Gebiete ein pyrrhonischer Skeptiker sein, so kann man wohl schon einigermassen sichere Ergebnisse anerkennen.

Hen. 89, 59 werden bei dem Falle des Tempels und dem Untergange des jüdischen Staats (588 v. Chr.) 70 Hirten berufen, um die Schafe des Gottesvolks zu weiden. Die Zahl 70 kann von vorn herein an die Welt-Nationen nach jüdischer Zählung erinnern und auf heidnische Herrschaft gedeutet werden. Noch näher liegt die Beziehung auf die 70 Jahrsiebende heidnischer Herrschaft über das Volk Gottes, welche das B. Daniel nur künstlich durch besondre Rechnung der 7 ersten Jahrsiebende (606 — 557) für die Zeit 606 — 165 herausgebracht hatte. Ohne Seitenwege führen die 70 Zeiten heidnischer Herrscher als Jahrsiebende von 588 bis 98 v. Chr. herab. Dass aber wirklich die danielische Auffassung zu Grunde liegt, sieht man ja aus der Art, wie dieser Henoch auch der Vierzahl heidnischer Weltreiche gerecht zu werden sucht. Er sagt zuerst 89, 72, dass die Hirten weideten 12 Stunden lang, dann 90, 1, dass die Weide übernommen hatten 37

Hirten, wie die Hss. bieten, wie aber Ewald gebessert hat, 35 Hirten. Hen. 90, 5 haben weitere 23 Hirten die Weide übernommen, und Hen. 90, 17 werden die 12 letzten Hirten genannt. So erhalten wir in 4 Abtheilungen (12 + 23 + 23 + 12) die 70 Hirten, welche noch 90, 25 genannt werden. Da hatte ich auf alle Fälle ein Recht, die Durchführung der Berechnung nach 70 Jahrsiebenden zu versuchen. Hr. Gebhardt (S. 186) erklärt diese Berechnung freilich für durch Volkmar widerlegt und im Einzelnen undurchführbar. Allein man darf von vorn herein nicht erwarten, dass den einzelnen heidnischen Herrschern je ein Jahrsiebend entspräche, und dass die Jahrsiebende immer mit den Antrittsjahren zusammenfielen. Man sollte zufrieden sein, wenn man nur überhaupt die Scheibe, immerhin nicht in der Mitte, trifft.

Die ersten 12 Hirten-Zeiten führen von 588 bis 504, einem an sich bedeutungslosen Jahre, nämlich über die Vollendung des Tempelbaus (516) hinaus. Aber es steht auch Hen. 89, 72 gar nicht da, dass erst nach Verfluss jener 12 Hirten-Zeiten die erste Rückkehr aus der Verbannung erfolgt sei, sondern: „Und sofort sahe ich, wie die Hirten weideten 12 Stunden lang, und andre drei von jenen Schafen kehrten zurück“ u. s. w. Das kann noch in die 12 ersten Zeiten als Jahrsiebende fallen.

Der zweite Abschnitt würde uns, wenn wir Hen. 90, 1 nicht mehr mit Dillmann 36 Hirten lesen, allerdings nicht gerade bis zu dem Antritt Alexanders d. Gr. 336, sondern wenn wir die handschriftlichen 37 Hirten festhalten, zu Jahrsiebenden gerechnet, bis 329, immer mitten in die Weltherrschaft Alexanders d. Gr. herabführen. Aendert man aber 35, wozu die Gesammtzahl wohl nöthigt, so bleibt man allerdings unter Philippos von Makedonien im J. 343 stehen. Am Ende hat dieser Apokalyptiker die „andern“ Hirten mit Philipp begonnen. Dass es griechische Herrscher sind, wird sich nicht leugnen lassen. Da erhalten wir weitere 23 Hirten, welche uns, zu Jahrsiebenden gerechnet, bis 182 herabführen.

Das J. 182 kann sehr wohl der Anfang des vierten Zeitraums sein. Dieses Jahr trifft ja den Seleukos IV. Philopator, (187—175), welcher sehr wohl als der erste seleukidische Landesherr von Palästina, und als der erste Bedrücker der Juden gelten konnte. Antiochos III. d. Gr. 224—187) war noch nicht ausschliesslicher Landesherr von Palästina, vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. IV, 3. Ausg. S. 370 (330). Und den Juden hatte er sich stets gnädig erwiesen. Mit dem versuchten Tempelraube des Seleukos IV. beginnt auch das B. Daniel 11, 20 die seleukidische Bedrückung des Judenthums, wenn Hr. Gebhardt (S. 186) dazu auch ein Ausrufungszeichen macht. Man kann noch das 2. Buch der Makkabäer hinzufügen. Seleukos IV. wird also die Reihe der 12 letzten, schlimmsten Hirten eröffnen, welche uns, zu Jahrsiebenden gerechnet, bis 98 v. Chr. herabführen, nämlich: 1) Seleukos IV, 2) Antiochos IV. Epiphanes (175—163), 3) Antiochos V. Eupator (163—162), 4) Demetrios I. Soter (162—150), 5) Alexander Balas (150—146), 6) Demetrios II. Nikator (146—138. 128—125), 7) Antiochos VI. (145—142), 8) Tryphon (142—137), 9) Antiochos VII. von Side (137—128), 10) Seleukos V. (125), 11) Antiochos VIII. Grypos (125—113. 111—96), 12) Antiochos IX, von Kyzikos (113—96).

Unter diese 12 letzten Hirten fällt auch die makkabäische Erhebung der Juden. Hen. 90, 9 ist leicht das befestigte Fürstenthum des Johannes Hyrkanos (135—106) zu erkennen. Es fragt sich nur, ob Hyrkanos, wie ich behauptet habe, für unsern Apokalyptiker schon in der Vergangenheit liegt, welche Ansicht Hr. Gebhardt (S. 184) schon durch Vergleichung von 90, 13 mit 14. 16 widerlegt findet. Das 1. Buch der Makkabäer, welches nur bis zum Tode des ersten makkabäischen Fürsten, Simon (gest. 135), fortschreitet, hat nach Origenes bei Eusebius KG. VI, 25, 2 die Ueberschrift Σαρ-

βὴϑ Σαβαναιέλ, „Scepter der Söhne Göttes,“ geführt. Da meine ich, dass es doch nicht so ganz willkürlich ist, das „Horn“ oder Fürstenthum des Hyrkanos, dessen Söhne in seinen letzten Zeiten das Heer führten (Joseph. b. iud. I, 2, 7. Ant. XIII, 10, 2), welchen Josephus selbst (b. iud. I, 2, 8) mit seinen Söhnen zusammenfasst, noch unter seinem Sohne Jannäos Alexander (105 — 79) fortbestehen zu lassen. Und nicht erst 90, 16, sondern schon 90, 13 beginnt das für den Verfasser Zukünftige. Eben weil dieser Henoch das makkabäische Fürstenthum des Hyrkanos und seiner Söhne als das grosse Horn des Gottesvolks ansieht, mag er noch in der Zukunft erwarten, dass „die Hand jenes Jungen“ ihn fassen und in das Volk zurückführen werde (90, 31).

Tadeln ist leichter als Bessermachen. Die oben aufs Neue angedeutete Grundansicht wird Hr. Gebhardt, dessen Einwendungen sonst Beachtung verdienen und gegen die Barkochba-Hypothese auch begründet sind, schwerlich umgestossen haben. A. H.

Bernhard Weiss, Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen erklärt. Berlin 1872. gr. 8. XII und 515 S.

Der Hr. Vf., dessen Abhandlungen über die Entstehung der synoptischen Evv. in den theol. Studien und Kritiken (1861. I. S. 29 f.) und in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1864. I. S. 49 f., 1865. III. S. 264 f.) in dieser Zeitschrift (1864 III. S. 287 f., 1866. I. S. 82 f.) besprochen worden sind, hat jetzt ein umfassendes Werk über das Marcusevg. veröffentlicht, dessen Fleiss und Sorgfalt auch der Gegner anerkennen muss.

Das Werk soll rein exegetisch sein, und zwar nüchtern exegetisch im Sinne der antiochenischen Schule, nicht in der Weise neualexandrinischer Allegorese heutiger Historiker und Kritiker. Aber Weiss will doch auch nicht bei der blossen Erklärung des Wortlauts stehen bleiben. Aus der Detailerklärung des Einzelnen soll die Gesammtanschauung von der Composition des Ganzen erwachsen und an ihr sich bewähren. In die historisch-kritischen Untersuchungen selbst, „die meist, nicht zum Vortheil beider, unmittelbar mit der Exegese verbunden werden,“ will Weiss sich wohl mit voller Absicht nicht eingelassen haben. Aber es ist doch auch für ihn nicht gleichgültig, ob der Evglst. im Einzelnen selbständig schreibt oder von einer schriftlichen Vorlage abhängig ist. Das ganze Buch ist ja vollkommen unverständlich ohne die Einleitung (S. 1 — 34), welche die Ansicht des Hrn. Vf. über das Verwandtschaftsverhältniss der synoptischen Evv. enthält.

Die kritische Ansicht des Hrn. D. Weiss geht auf Chr. H. Weisse, den eigentlichen Begründer der conservativen Marcushypothese, zurück. Nach Schleiermacher's Anregung hatte Weisse die beiden bei Papias bezeugten Evangelienschriften des Matthäus und des Marcus als die beiden Quellenschriften der drei ersten Evv. unabhängig neben einander gestellt, die Reden- oder Spruchsammlung des Matthäus als Quelle für die Reden, das Evangelium des petrinischen Marcus als Quelle für die Erzählung. Aus der Zusammenarbeitung dieser beiden Quellen sollte zuerst das kanonische Matthäus-, dann das Lucas-Evg. entstanden sein. Nun stimmen aber Matthäus und Lucas auch in solchen Abschnitten schriftstellerisch überein, welche einer blossen Spruchsammlung nicht angehört haben können und in unserm Marcus fehlen. Daher schon bei Weisse (Evangelienfrage, 1856) die Zuflucht zu einem Urmarcus, welcher solche Bestandtheile, wie die Täuferreden, die Versuchungsgeschichte, die Bergpredigt und den Hauptmann von Kapernaum, die Botschaft des Johannes, u. dergl. enthalten habe. Gewiss ein thatsächliches Bekenntniss, dass man mit Marcus, wie er ist, als Quelle der ganzen evangelischen Erzählung nicht auskommen kann. Dagegen bemerkt Weiss (S. 18)

ganz richtig: „Zunächst lässt sich keine irgend haltbare Vorstellung von dem Motiv gewinnen, welches die angeblich in unserm Marcus vorliegende Bearbeitung der Grundschrift im Allgemeinen geleitet hat, geschweige denn, dass sich die Auslassungen, Zusätze und Aenderungen im Einzelnen ausreichend motiviren liessen. Der ohnehin mit dem Charakter der sonstigen evangelischen Schriftstellerei schwer vereinbare Zweck, der Spruchsammlung mit ihrem ausschliesslichen Lehrstoff eine Schrift an die Seite zu stellen, welche so überwiegend Geschichtsstoff enthielt, reicht lange nicht aus und scheitert daran, dass in unserm Marcus immer noch vielmehr Redestoff stehen gelassen ist, als hiernach aus der Grundschrift ausgemerzt sein soll. Sodann nöthigt diese Hypothese dazu, vielfach Redestücke in der Grundschrift und in der Spruchsammlung für selbständige Aufzeichnungen zu halten, die doch viel zu viel schriftstellerische Uebereinstimmung zeigen, um unabhängig von einander entstanden sein zu können, und fordert zur Erklärung unsers Matthäus und Lucas vielfach ein ganz unmotivirtes und an einzelnen Stellen, wo der Betreffende ausschliesslich der einen Quelle folgt, unwahrscheinliches Hin- und Herschwanken zwischen der Benutzung dieser beiden Schriften. Endlich aber macht der ausgeprägte Sprach- und Darstellungscharakter des zweiten Evg. die Durchführung dieser Hypothese ganz unmöglich, da derselbe den angeblichen Zusätzen ebenso durchweg eignet, wie er den in die Grundschrift hinein verpflanzten Stücken fehlt."

Die angegebenen Mängel der Weisse'schen Ansicht hatte schon Weizsacker (Untersuchungen über die ev. Geschichte, 1864) zum Theil gefühlt. Blieb hier auch noch die Redensammlung des Matthäus, so wurde die höchste Ursprünglichkeit des Marcus doch schon beträchtlich beschränkt und aufgegeben. Jene fraglichen Stücke, in welchen Matthäus und Lucas ohne die Begleitung des Marcus mit einander übereinstimmen, wurden nun der Redensammlung zugeschrieben. Und anstatt eines umfassendern Urmarcus, welcher in seiner kanonischen Gestalt verkürzt sein soll, bekamen wir hier vielmehr einen kürzern Urmarcus, welcher in seiner kanonischen Gestalt eine Reihe von secundären Zuthaten erhalten habe. Hier knüpft Weiss an. Die Apostelschrift des Matthäus, welche er gleichfalls mit jenen Stücken, grossentheils geschichtlichen Inhalts, ausstattet, hört nun auf, Reden- oder Spruchsammlung zu sein, und wird zu einem Urmatthäus mit Reden und Erzählungen. Bei dem Marcusevg. aber erkennt Weiss (S. 19 f.) die secundären Stücke wohl an, lehnt aber die Zerreissung desselben in Grundschrift und Bearbeitung ab, weil der einheitliche Sprach- und Darstellungscharakter unsers Marcus die Unterscheidung zweier Hände, welche an ihm gearbeitet haben sollen, verbiete, und weil es die unglücklichste aller Hülfshypothesen sei, dem Bearbeiter eine absichtliche Nachahmung und Steigerung der formellen Eigenthümlichkeiten seiner Vorlage, ihrer Parallelismen, Synonymen und Tautologieen zuzumuthen. Daher muss Marcus doch schon vor Urmatthäus in die zweite Stelle zurücktreten, als die nach der apostolischen Quelle gearbeitete synoptische Grundschrift des Marcus. Auch gegen seine beiden synoptischen Nachfolger, den kanonischen Matthäus und Lucas, welche immer noch selbständig den Urmatthäus benutzten, kann Marcus dann um so weniger überall im Vortheile sein.

Weiss sagt selbst (S. 15 f.): „Mit der Ermittelung der bereits von Marcus benutzten apostolischen Quelle ist das Urevangelium aufgefunden, nach welchem einst die Eichhorn'sche Hypothese suchte, ohne es auf dem von ihr eingeschlagenen Wege finden zu können, und welches wirklich die letzten Räthsel der Evangelienkritik löst. Alles, was wir noch über den Bestand und Charakter desselben ermitteln können, und was freilich vollständig erst

in der Bearbeitung des Matthäus und seiner Lucasparallelen vorgelegt werden kann, führt darauf, dass es keine pragmatische Geschichtserzählung, sondern eine Sammlung von grössern Reden, Gleichnissen, einzelnen Sprüchen und Spruchreihen war, denen oft jede geschichtliche Einleitung fehlte, oft eine solche nur in kurzen Andeutungen beigegeben war. Dazwischen zeigt sich aber eine Anzahl von ebenso locker aneinander gereihten Erzählungen und selbst kleinern Erzählungsgruppen, welche meist nur den skizzenhaften Rahmen um einzelne Worte Jesu bildeten, oder sonst bedeutsame Momente seines Lebens fixirten, so dass also die papianische σύνταξις τῶν λογίων höchstens a potiori als Spruchsammlung bezeichnet werden kann. Weder eine Geburts- noch eine Leidensgeschichte kann demnach diese Quelle gehabt haben; dagegen hat sie die Täuferworte bereits mit einer Notiz über das Auftreten des Täufers eingeführt und vielleicht schloss sie mit der auf Tod und Begräbniss hinweisenden Speisungsgeschichte." In das schriftliche Urevangelium spielt übrigens auch ein mündliches Urevangelium hinein. Die Darstellung der ältesten Quelle soll (wie schon ihre abgeschliffene Form vermuthen lässt) nicht ganz freies schriftstellerisches Product des Ap. Matthäus gewesen sein, sondern vielfach die schriftliche Fixirung desjenigen Erzählungstypus, wie er sich im ältesten Apostelkreise gebildet hatte.

Auf diesen Urmatthäus lässt Weiss gleich unsern Marcus folgen, wobei wieder eine Art von mündlichem Urevangelium hineinspielt. Marcus versuchte es, „jene skizzenhaften Erzählungen nach seinen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus (über gleiche oder ähnliche Ereignisse) auszufüllen, das dort aphoristisch aneinander Gereihte nach den leitenden Gesichtspuncten seiner Darstellung zu gruppiren und abgesehen von den längern Reden; von denen er nur die für seine Zeit besonders wichtige Parusierede aufnahm, von Sprüchen, Spruchreihen und Parabeln seiner Erzählung einzureihen, wie viel er bei tauglich scheinender Gesellschaft unterzubringen wusste; denn eine blosse Stoffsammlung, wie sie die älteste Quelle bot, entsprach eben seinen schriftstellerischen Intentionen nicht mehr" (S. 16). „Erst Marcus unternahm es, den ganzen Schatz von Erinnerungen, der ihm aus den Mittheilungen eines hervorragenden Augenzeugen aus dem engsten Kreise der Begleiter Jesu zu Gebote stand, zu verwerthen und mit Hülfe jener ältesten Aufzeichnungen ein Gesammtbild des Lebens zu entwerfen, welches der Gemeinde die frohe Botschaft von der Erscheinung des Messias in ihm verkündigen sollte. — Weder die älteste Quelle noch seine natürlich aphoristischen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus boten aber dem Evangelisten die Möglichkeit, alle einzelnen Ereignisse dieses reichen Lebens an einem chronologischen Faden aufzuführen. — So blieb dem Erzähler nichts übrig, als die gleichartigen Ereignisse in sachlich geordnete Gruppen zusammenzustellen und so einzelne Seiten oder Perioden des Lebens Jesu in ihrer durch den Fortschritt seiner Entwicklung bedingten Eigenthümlichkeit durch solche in sich abgeschlossene Bilder zu illustriren" (S. 21).

So will denn Weiss für den Unbefangenen den Beweis erbracht haben, „dass unter unsern drei Evangelien Marcus das älteste ist, dass er aber in vielen Partieen auf einer ältern schriftlichen Darstellung ruht, die in den beiden andern, namentlich in unserm Matthäus, oft noch ursprünglicher erhalten ist" (S. VII). Sollen unsre beiden Evv. des Matthäus und des Lucas auch erst aus einer Zusammenarbeitung des Urmatthäus mit Marcus hervorgegangen sein, so mögen sie doch den Urmatthäus mitunter noch treuer erhalten haben, als Marcus es gethan hat. Die Redensammlung des Matthäus hat sich aufgelöst in das Urevangelium des Matthäus. Und Marcus ist zu einer oft secundären Bearbeitung des Urmatthäus herabgesetzt worden. Aber auch der

mit Erzählungen ausgestattete Urmatthäus reicht nicht aus, um die Uebereinstimmung unsers Matthäus und Lucas, wo Marcus ausbleibt, überall zu erklären. Da muss Weiss (S. 16 f.) noch die mündliche Ueberlieferung zu Hülfe nehmen. „Wenn auch der erste Evglst. meist absichtlich und ausdrücklich von der Marcusquelle auf die Darstellung der ältesten Quelle zurückgeht, so ist es doch bei Lucas gewiss häufig nur die durch diese Quelle in der mündlichen Ueberlieferung herrschend gewordene Darstellungsweise, welche ihm einzelne Wendungen derselben und auch da zuführt, wo er ganz überwiegend dem Marcus folgt oder nach anderweitiger (mündlicher oder schriftlicher) Ueberlieferung erzählt. Dann aber wird es kein blosser Nothbehelf sein (wie Hilgenfeld Z. f. w. Th. 1866, S. 90 meint), wenn man annimmt, dass manche Uebereinstimmungen des ersten und dritten Evg., für welche der Rückgang auf die älteste Quelle unthunlich erscheint, sich aus einer spätern Weiterbildung jenes mündlichen Erzählungstypus erklären. — Gerade weil sie noch mitten im vollen Flusse der mündlichen Ueberlieferung stehen, die gerade auf dem Grunde des durch den Einfluss der ältesten schriftlichen Aufzeichnungen in immer grösserem Umfange stereotyp gewordenen Erzählungstypus die mannigfach variirenden Detailzüge in der Erzählung und die vielgestaltige Form und Verknüpfungsweise der Aussprüche Jesu immer stärker hervortreten liess, so nehmen sie keinen Anstand, nun auch ihre (oft schon unter sich in beiden Beziehungen variirenden) schriftlichen Quellen mit neuen Detailzügen zu bereichern, ihre Darstellung neu zu wenden und die von ihnen dargebotenen Aussprüche neu zu verknüpfen und anzuwenden." Also auch das mündliche Urevangelium wird dazu aufgeboten, um diese Fassung der Marcus-Hypothese zu stützen.

Ich kann zu diesem, nicht Johannes-Marcus, sondern Janus-Marcus, welcher bald mehr, bald auch weniger ursprünglich sein soll, als Matthäus, kein Zutrauen fassen. Schon früher (Z. f. w. Th. 1866, S. 85) habe ich von einer Selbstauflösung der Marcus-Hypothese gesprochen, welchen Ausdruck Weiss (S. 14 Anm.) als einen sehr unzutreffenden Spott bezeichnet. Kann seine mühsame und sorgfältige Auslegung des Marcus einen andern Eindruck machen? Wird der Urmatthäus, welchen er als Quelle des Marcus anerkennt, nicht bei näherer Betrachtung von selbst zu unserm Matthäus? Und lässt sich eine Ansicht wirklich aufrecht erhalten, welche den Marcus grössentheils unserm Matthäus, aber doch auch grossentheils unsern Matthäus dem Marcus voranstellt.

Das ganze Marcusevg. wird uns hier mit den Paralleltexten des Matthäus und des Lucas geboten, wobei Weiss ebenso den cod. Vaticanus, wie Tischendorf den Sinaiticus bevorzugt. Nun finden wir gleich Mc. 1, 2. 3 in die Jesaja-Stelle (40, 3), welche Mt. 3, 3 in dem Täufer Johannes erfüllt sieht, die Stelle Mal. 3, 1 in derselben eigenthümlichen Fassung, wie Mt. 11, 10 eingeschaltet. Hat da Mc. nicht offenbar Mt. 11, 10 in Mt. 3, 3 eingefügt? Nein, sagt Weiss, er hat den Urmatthäus abgeschrieben. Dass die mehr andeutende als ausführende Erwähnung der Versuchungsgeschichte Mc. 1, 12. 13 nicht die Grundlage einer ausführlichern Darstellung derselben (wie Mt. 4, 1—11) sein kann, erkennt Weiss vollkommen an. Aber nicht unsern Mt., sondern den Urmatthäus soll Mc. abgekürzt haben. Mc. 1, 43 enthält den sicher nicht ursprünglichen Zug, dass Jesus den geheilten Aussätzigen mit Bedrohung hinauswirft. Da erkennt auch Weiss die Abhängigkeit von einer fremden Darstellung, nimmt aber wieder zu Urmatthäus seine Zuflucht. „Die apostolische Quelle, der es wie überall nur auf das Wort Jesu ankam, mit welchem derselbe die Heilung spendete, hatte in ihrer skizzenhaften Weise nur kurz auf den sofortigen Erfolg dieses wundermächtigen

Wortes hingewiesen. Aus diesem Zusatz des Mc. aber, den derselbe wohl der Art entlehnte, wie Petrus das Verhalten Jesu in ähnlichen Fällen geschildert hatte, ergiebt sich die sicher genauere Vorstellung, dass durch die Berührung und das Machtwort Jesu wohl ein unfehlbar zum Ziele führender Heilprocess eingeleitet war, der sich aber naturgemäss erst allmälig auf dem Wege zum Priester (V. 44 vollzog, vgl. Luc. 17, 14)." Die allmälige Heilung ist lediglich eingetragen. Mc. 2, 10, 11 lesen wir die Worte Jesu: *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς, λέγει τῷ παραλυτικῷ Σοὶ λέγω· ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.* Das *Σοὶ λέγω*, was bei Mt. 9, 6 noch fehlt, kann auch Weiss ebenso wenig wie *τόν κράβαττον* für ursprünglich halten. Bei Mt. erklärt er nur das unschuldige *τότε* vor *λέγει* für nicht ursprünglich. Da muss Urmatthäus die Worte Jesu in einem höchst effectvollen Anakoluth mit *ἐπὶ τῆς γῆς* abgebrochen haben, Mc. dagegen, indem er *σοὶ λέγω* einschaltet, die Rede ununterbrochen fortgehen lassen, wobei die Worte *λέγει τῷ παραλυτικῷ* zur Parenthese werden. Der Urmatthäus würde auch so, bis auf das Wörtlein *τότε*, bei Mt. zu finden sein, und wir kommen sehr einfach ins Reine, wenn wir *σοὶ λέγω* als Zusatz des Mc. zu unserm Mt. ansehen. Mc. 2, 23 sollen wir das auffallende *ὁδὸν ποιεῖν* der Aehren raufenden Jünger, dem guten Griechisch zuwider, freilich nach Richt. 17, 8 LXX, erklären gleich *ὁδὸν ποιεῖσθαι*. Dass Mc. 4, 21 — 25 zwischen seine drei Hauptparabeln einfügt, was wir Mt. 5, 14. 10, 26. 7, 2. 13, 12. 25, 29 vereinzelt lesen, macht unsern Kritiker in der höchsten Ursprünglichkeit des Mc. nicht irre. Das Gleichniss vom fruchtbringenden Acker Mc. 4, 26 — 29 führt er selbst auf die Urgestalt von dem Unkraut im Weizen Mt. 13, 24—30 zurück (S. 159 f.). Die von Jesu durch die Berührung der Blutflüssigen ausgegangene Heilkraft Mc. 5, 30, kann auch Weiss nicht für ursprünglich halten, wogegen er die „Urrelation," dass Jesus sich nur umsieht und das Weib erblickt, bei Mt. 9, 22 findet (S. 188). Wenn Mc. 6, 3 die Nazaretaner Jesum nicht, wie Mt. 13, 55, als *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*, sodern als *ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* bezeichnen lässt, so findet Weiss (S. 201) die Angabe der Tübinger, auch Bleek's, dass Marcus, aus Rücksicht auf die vaterlose Erzeugung, den Zimmermannssohn in den Jungfrausohn verwandelt habe, „einfach contextwidrig, weil eine solche Reflexion auf den wunderbaren Ursprung Jesu durchaus der zu Tage liegenden Intention widerspricht." Aber warum wird Jesus denn nicht als Sohn Joseph's bezeichnet? Warum wird, ganz gegen die Sitte des Morgenlandes, seine Mutter genannt? Joseph, sagt Weiss, war längst nicht mehr am Leben und den Meisten vielleicht kaum noch bekannt gewesen, die Maria werde dagegen durch den Artikel als eine Allen bekannte Persönlichkeit eingeführt. Damit ist die auffallende Abweichung von der morgenländischen Bezeichnungsweise durchaus nicht erklärt. Dass Mc. 6, 8. 9 mit der Erlaubniss von Stab und Sandalen für die Apostel, verglichen mit Mt. 10, 10, nicht ursprünglich ist, erkennt auch Weiss an, sucht sich aber mit dem Urmatthäus zu helfen. Eine reflexionsmässige Milderung des Mc. weist er zurück durch die spitzfindige Unterscheidung, dass Stab und Sandalen nicht ausdrücklich gestattet, der Stab bloss als das einfachste Reisebedürfniss vorausgesetzt werde. Selbst der höchst unpassende Zusatz Mc. 7, 19 *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*, von welchem Mt. 15, 16 frei ist, findet seine Rechtfertigung bei Weiss (S. 252): „Nicht ohne Ironie wird offenbar hervorgehoben, wie das Geschäft, den Organismus vor dem Unreinen zu bewahren, das den für ihn bestimmten Speisen wirklich anklebt, dem Verdauungsprocess oder (wie es, um die Niedrigkeit desselben hervorzuheben, mit kräftiger Popularität ausgedrück wird) dem Abtritt überlassen bleibt."

Das scheint doch keine allzu·nüchterne Exegese zu sein. Die Erzählung von dem kananäischen Weibe kann auch Weiss bei Mc. 7, 24 — 30 nicht so ursprünglich finden, wie bei Mt. 15, 21 — 28. Da fällt unser Matthäus mit seinem Urmatthäus einmal fast ganz zusammen. Und woher bei Mc. 8, 1 – 9 noch eine zweite Speisegeschichte? Es ist wirklich überraschend, dass Mc. die erste Speisung (6, 35 — 44) nach Urmatthäus, die zweite nach der etwas abweichenden petrinischen Ueberlieferung, welche er von einem zweiten gleichartigen Vorfall verstanden habe, erzählt haben soll (S. 259). Nun weiss man also, dass die Körbe Urmatthäus schriftlich *κοφίνους*, Petrus mündlich *σπυρίδας* genannt hat. Wenn unser Marcus schon von dem ersten kanonischen Evangelisten benutzt ward, wie kommt es denn, dass dieser die Blindenheilung in Betsaida Mc. 8, 22 — 26 ganz übergeht? Die Antwort wird wohl erst in dem verheissenen Buche über das Matthäusevg. und seine Lucasparallelen zu finden sein. Bei der Verklärung Jesu steht Mc. 9, 2 — 8 wieder meistentheils im Nachtheil gegen Mt. 17, 1 — 8, welcher den Urmatthäus treuer wiedergegeben haben soll. Auch bei der Heilung des mondsüchtigen Knaben Mc. 9, 14 — 27 ist Mt. 17, 14 — 18 wieder ziemlich Urmatthäus. Aehnlich verhält es sich mit dem eigenthümlichen Zusatz Mc. 9, 49. 50 in Vergleichung mit Mt. 5, 13. Den im Munde Jesu undenkbaren Fall einer Entlassung des Mannes durch das Weib Mc. 10, 12 hat Matthäus 19, 9 (noch) nicht. Mc. 10, 24 fehlt das schon durch den alex. Clemens und durch die ältesten Uebersetzungen wie die meisten Hss. (ACD u. s. w.) beglaubigte, der Art und Weise des Mc. ganz entsprechende *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν* zum Glück in ℵBD, so dass Weiss es als Glosse beseitigen kann. Die ungehörige Verlegung des hundertfältigen Ersatzes in dieses Weltalter Mc. 10, 30 fehlt noch bei Mt. 19, 29, welcher hier wieder Urmatthäus ist. Mc. 11, 13 soll das befremdliche *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων* den früchtelosen Baum nicht entschuldigen, sondern nur erklären, wesshalb Jesus an dem Baume nichts fand. „Da nämlich der Feigenbaum die Früchte ansetzt, ehe die Blätter kommen, konnte Jesus an einem belaubten Baume wohl Frühfeigen, die bei gelindem Wetter frühzeitig gereift waren, zu finden hoffen." Aber reife Frühfeigen? Winer sagt in dem Bibl. RWB. Art. Feigenbaum von der Frühfeige, dass sie „(nach einem gelinden Winter) Ende Juni, um Jerusalem, wo sie schon im März ansetzt, vielleicht noch früher reift." Immer war kurz vor dem Pascha (Ende März oder Anfang April) der *καιρὸς σύκων* noch fern, und diese bei Mt. 21, 19 (noch) fehlenden Worte machen es unbegreiflich, dass Jesus Frühfeigen nur suchen konnte. Das Abnorme des Falls will Weiss nicht in dem Fruchtmangel, sondern in dem Blätterschmuck finden, macht aber auch so die Erwartung reifer Frühfeigen nicht begreiflich. Von dem bei Mc. nicht sofort eintretenden Verdorren des Baums will ich ebenso wenig reden, als von dem gewiss nicht ursprünglichen Aufschub der Tempelreinigung. Was Mc. 11, 24. 25 weiter über das Gebet sagt, soll doch wohl nicht ursprünglich sein?

Mit der Salbung in Bethanien, mit Mc. 14, 9, lässt Weiss den Urmatthäus zu Ende gehen, also die reine Ursprünglichkeit des Marcus eintreten. Allein zu dieser reinen Ursprünglichkeit stimmt schlecht genug die Verdoppelung des Hahnenschreis Mc. 14, 30. 72, das Missverhältniss der falschen Aussage gegen Jesum Mc. 14, 58 mit 15, 29, die Art, wie Mc. 15, 36 die mitleidige Tränkung des Gekreuzigten mit dem Hohne, oder wie Weiss lieber will, der leisen Satire auf Elias vermischt. Das *πράξας* Mc. 15, 39 ist durch It., beide Syrer und weit die meisten Hss. (ACEGH u. s. w.) so gesichert, dass es sich, auch wenn es in ℵBL fehlt, schlechterdings nicht beseitigen lässt. Den Widerspruch des Schlusses Mc. 16, 1 — 8 gegen 14, 27.

16, 7 räumt Weiss freilich durch völlige Unächterklärung hinweg, wogegen Irenäus, Hippolytus, Itala u. s. w. streiten.

Die Beweise für die Abhängigkeit unsers Matthäus, bei welchem Weiss selbst so oft das Ursprüngliche findet, von Marcus finde ich in keinem einzigen Falle überzeugend. Die längst vorgetragenen Beweise des reinen Gegentheils, der durchgängigen Abhängigkeit des Marcus von unserm Matthäus zu wiederholen und zu vermehren, kann nicht der Zweck dieser Anzeige sein. Dagegen scheide ich von diesem Buche mit der Anerkennung seiner durchaus anständigen Haltung und unterschreibe das Wort des Hrn. Verf. (S. VII): „Aber auch wer meine Resultate sich gar nicht anzueignen vermag, wird den Thatbestand der zwischen den synoptischen Parallelen obwaltenden Uebereinstimmung und Abweichung, den doch die verschiedenen Hypothesen zuletzt nur auf verschiedenem Wege erklären können, mit einer Genauigkeit und Vollständigkeit dargelegt und die Auffassung, resp. Beurtheilung desselben durch den Paralleldruck und die typographische Hervorhebung des Uebereinstimmenden in einer Weise erleichtert finden, dass ich auch von dieser Seite her der kritischen Untersuchung einen kleinen Dienst geleistet zu haben glaube.“ Es ist schon recht, dass der radicalen Marcus-Hypothese die conservative, wenn auch nur um den durchgängigen Vorrang des Matthäus thatsächlich zu bestätigen, sich mit ganzer Heeresmacht gegenübergestellt hat. A. H.

J. Chr. K. v. Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht. Vierter Theil, dritte Abtheilung (der Brief an die Philipper). Nördlingen, 1871. 8. S. 190.

Gross ist die exegetische Ausbeute aus diesem Theil des Hofmann'schen Bibelwerkes eben nicht zu nennen. Die von Baur selbst nicht mit voller Sicherheit (vgl. Paulus, II, S. 51: „scheint“) entwickelte Beziehung der christologischen Stelle 2, 5 fg. auf den gnostischen Aeon wird S. 180 fg. aufs Neue widerlegt, bei dieser Gelegenheit aber auch des Verfassers eigene Ansicht, die er früher im „Schriftbeweis“ (I, S. 151) vorgetragen hatte, zurückgenommen und mit einer, der Meyer'schen ziemlich nahekommenden, Exegese vertauscht. Im Uebrigen bin ich schon anderswo (Protestantische Kirchenzeitung, 1872, Nro. 11) auf die isagogischen Fragen, soweit solche eine Förderung erfahren haben, eingegangen.

Die Exegese ist dieselbe geblieben. Auch diesmal wieder begegnen wir einer Menge von versuchten neuen Verbindungen, deren Neuheit freilich zum Theil nur darin besteht, dass wieder auf ältere, aber längst verlassene Wege eingelenkt wird. So wandelt Hofmann in der Nachfolge der griechischen Ausleger, wenn er *ἐπὶ τῇ πίστει* 3, 9 als Näherbestimmung zu *τοῦ γνῶναι* 3, 10 zieht. Gewagter schon ist es, wenn ebenso die letzten Worte von 1, 8 *ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ* ebenfalls zum folgenden Vers gehören sollen, welches Experiment sofort 2, 13 sogar mit Bezug auf *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* wiederholt wird. Aus dem Wagniss wird endlich geradezu ein Abenteuer, wenn die Verse 3, 16 und 17 zu Einem Satze verschmolzen werden sollen, wogegen der Versuch, die Verse 3, 4—7 zusammenzulesen, so dass der Nachsatz mit Vs. 7 beginnt, Beachtung verdient. Aber wenn ein solches Aufspüren von unbeachtet gebliebenen Vorder- und Nachsätzen in Einem Falle gelingt, so misslingt es dafür in zehn anderen. Beispielsweise soll auch mit 1, 6 ein neues Satzgefüge beginnen, zunächst ein Vordersatz, dessen Nachsatz 1, 7 monströser Weise selbst wieder in einen Vorder- und einen Nachsatz zerfällt, welch letzterer, mit *διὰ τὸ ἔχειν* beginnend, sich in 1, 9 fortsetzen soll (S. 8. 11. 15). Das heisst denn doch ein syntaktischer Veitstanz! Aehnliche Kunststücke werden auch da aufgeführt, wo aus dem Vordersatze *καθὼς*

ὑπηκούσατε 2, 12 ein Nachsatz ὑπακούετε, oder aus dem Vordersatz εἰ καὶ σπένδομαι 2, 17 ein Nachsatz σπένδομαι herausgelesen wird, der mit nichts angedeutet ist.

Schliesslich sei noch auf einige bekannte Sätze des Philipperbriefes aufmerksam gemacht, die wir hier in der Uebersetzung geben, wie sie aus den syntaktischen Operationen des Verfassers hervorgehen. Das Wort ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός wird wieder mit Luther übersetzt „Christus ist mein Leben", trotzdem dass gleich darauf ἀποθανεῖν Subject ist! Der nächstfolgende Vers 1, 22 εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου wird verdolmetschet: „Wenn aber das Leben im Fleisch (das ist, was ich statt des Sterbens zu erwarten habe), so ist mir dieses Arbeitsertrag (im Gegensatze zum Sterben, welches freilich nach 1, 21 persönlicher Gewinn wäre)." Die bekannte Mahnung 2, 5 τοῦτο φρονεῖτε (wie der Verfasser liest) ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: Lasset euern Sinn in euch so gerichtet sein, wie er auch durch das Verhältniss zu Christus Jesus bestimmt ist. Am tollsten aber springt der Verfasser mit 2, 1 um: εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις (so, nicht τινα, liest er) σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί. Das heisst: „Wenn nun Ermahnung, so sei es in Christus! wenn Zuspruch, so sei es ein Liebeszuspruch! wenn Geistesgemeinschaft, wenn eine, so sei sie Herzlichkeit und Erbarmen!" Ich wüsste nur Ein Bravourstück hals- und beinbrechender Auslegung, welches all' diese Producte eines veriirten Scharfsinnes überbietet. Das steht in unseres Auslegers Commentar zum Römerbrief (N. T. III, S. 577 fg.) zu lesen.

Ueber Anderes lässt sich reden, wie ob 3, 1 die Gegensätze von Feig und Vorsichtig vorliegen, ob die αἴσθησις 1, 9 nach dem Sprachgebrauche von LXX zu bestimmen, ob 1, 6 αὐτὸ τοῦτο wie 2 Petr. 1, 5 „eben deshalb" heisst, ob 1, 3 ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν mit Aelteren zu übersetzen sei: „ob euerm gesammten Gedenken," welchem dann 1, 5 ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον entspräche, d. h. das brüderliche Zusammenhalten der Philipper, dem Apostel behülflich zu sein in der Ausbreitung des Evangeliums. Manchmal wachsen freilich die Schwierigkeiten in diesem kleinen Briefe so hoch an, dass sich zuweilen ein Zweifel aufdrängt, ob man sich auf ganz gesichertem Boden befindet. Der Verfasser aber macht sich hierüber weder selbst Gedanken, noch hilft er Andern, denen sie nahe treten, darüber hinweg. Holtzmann.

Theodor Keim, Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt. III. Das jerusalemische Todesostern. Zweiter Theil. Der jerusalemische Messiastod. Zürich 1872. 8. S. 291—673).

Keim's „Geschichte Jesu von Nazara" ist nun abgeschlossen durch des 3. Bandes zweiten Theil. Und ein Panegyriker in der Prot. KZtg. (1872. Nr. 13, S. 273 f.) beginnt gar mit den Worten: „So liegt es denn vollendet vor uns, das gewaltige Werk Keim's, seit lange die grösste That der protestantischen Kirche auf wissenschaftlichem Gebiete, für alle Zeiten eine der vollendetsten Leistungen der Geschichts-Wissenschaft überhaupt." Ganz so vollendet konnte mir das Werk nicht erscheinen in den Beleuchtungen des „galiläischen Frühlings," der „galiläischen Stürme," des „jerusalemischen Messiaszugs" (in dieser Zeitschrift 1871. IV. S. 576 f. 1872. I. S. 88 f. II. S. 247 f.). Mit denselben meint Keim freilich in dem Vorworte S. VI so fertig zu werden: „Wer aber, wie Hilgenfeld, durch etliche plausible Einwände mir den galiläischen Frühling und die galiläischen Stürme und die Entwicklung des Kampflebens Jesu im Handumdrehen entleiden und zerstören

möchte, der hat die gegenseitige Exclusivität des frohen Ernterufs Jesu im Eingang von C. 10 und des schneidigen Weherufs über Kapharnahum in C. 11 nie recht überlegt und in dem so nachdrücklich und so feindselig in meine Darstellung eingetriebenen Keil des Wortes Jesu von den launischen Kindern Galiläas, welches Hilgenfeld zu den Verwerfungsreden strengsten Stiles rechnen möchte, die geschichtliche Wahrheit selbst da nicht gesehen, wo sie mühelos zu Tage liegt." Ist das eine Antwort auf sachliche Gründe, auf die Vertheidigung einer seit langen Jahren durchdachten und verfochtenen Ansicht? Und kann Keim es leugnen, dass er meinen Widerspruch durch Sache und Wort herausgefordert hat? Wird es auf irgend jemand Eindruck machen, dass er mir, weil ich seinen Kreuz- und Querzügen bei Matthäus nicht folgen kann, gar „Aberglauben vor den Capiteln" nachsagt (S. VIII)?

Allerdings muss ich in der Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile des Matthäus-Evg. in der Ansicht über seinen Ursprung den Hauptmangel des ganzen Keim'schen Werks erkennen. Auch die letzte Abtheilung desselben kann mein Urtheil nicht ändern. Da wird wohl Mt. 27, 3—10 (S. 453 f.), 27, 19 und noch mehr (S. 377 f.). 27, 62—66, 28, 11—15 (S. 523 f.) u. s. w. dem Ueberarbeiter zugewiesen, aber noch nicht erkannt, dass dieser Ueberarbeiter niemand anders als der Evangelist selbst ist. Muss ich in dieser Hinsicht wie in Betreff des Hebräerevg., welches Keim (S. 373. 440. 520. 524. 544. 556. 567 f.) nicht billig beurtheilt, meine wohlgeprüfte und wie ich meine, begründete Ansicht festhalten, so habe ich doch die Gründlichkeit des Keim'schen Werks, besonders in sachlichen Erörterungen, nie verkannt und freue mich, in dieser Hinsicht Manches als lehrreich und wohlgelungen bezeichnen zu können. Die kritische Ansicht über den Paschastreit des zweiten Jahrhunderts wird von Keim (S. 477 f.) unumwunden anerkannt, wenn er auch den Johannes der kleinasiatischen Ueberlieferung mit Unrecht zu dem Presbyter von Ephesos herabsetzt, dem Apostel Johannes die Apokalypse abspricht (S. 581 f.). Aller Anerkennung werth ist die Erörterung über den Monatstag des Todes Jesu (S. 459 f.), weniger über das Jahr (S. 479 f.), welches nach J. F. Wurm's Berechnung (bei Keim S. 498 f.) wohl das J. 30 (nicht 35) gewesen sein wird. Die alte Ueberlieferung von einer nur einjährigen Lehrzeit Jesu wird unbefangen gewürdigt (S. 495 f.). Sehr beachtenswerth ist die Ausführung über Nikodemos (S. 517 f.), einen reichen Juden, welchen das Christenthum sich annectirt haben wird. Mt. 28, 1 *ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* erklärt Keim (S. 552 f.) wohl richtig vom Abend des Sabbats und von dem Anbruch des Sonntags mit Sonnenuntergang (vgl. Luc. 23, 54).

In mancher Hinsicht geht Keim weiter als der Unterz., ohne dass dieser ihm desshalb eine „radicale Kritik" (S. 525) nachsagen möchte. So will er (S. 315), trotz Joh. 18, 10, nicht anerkennen, dass der Jünger, welcher bei der Verhaftung Jesu den Schwertschlag führte, Petrus war. Er bezweifelt (S. 427 f.) sogar die aramäisch wiedergegebenen Worte des sterbenden Jesus nebst dem Spotte über Elias (Mt. 27, 46. 47), wozu ich gar keinen Grund sehe. Um Joh. C. 21 u. Mc. 16, 9 f. für spätere Nachträge zu erklären, werden die Gründe S. 561 f. 566 schwerlich ausreichen.

In andrer Hinsicht glaube ich nicht, dass Keim (S. 537 f.) meine „verzweifelte Meinung" widerlegt hat, „dass Jerusalem wirklich nach dem ältesten, dem Hebräer-Evg. der Schauplatz der Offenbarungen Jesu gewesen sei, dass erst Matthäus und dann wohl in blinder Nachfolge Marcus der Anwalt des Galiläa der Heiden auch in diesem Stücke geworden sei." Die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa ist offenbar eine Neuerung des ersten kanonischen Evangelisten, welche so gut wie keine Nachfolge gefunden hat. Da

stimmt mir auch Holsten (Zum Evg. des Paulus u. des Petrus S. 140 f.) in der Hauptsache bei. Die Erscheinungen des Auferstandenen selbst sieht Keim (S. 602 f.) als Visionen an, aber in Folge objectiver Einwirkung Christi, was, wie er selbst erwartet, weder zur Rechten noch zur Linken befriedigen wird.

In dem Schlussabschnitt: Der Messiasthron in der Weltgeschichte (S. 620 f.), welcher sonst manches Gute bietet, muss doch das Verhältniss Jesu zu den Heiden in Anspruch genommen werden. Vom Glauben des Hauptmanns zu Kapernaum ist, wie nicht weiter bewiesen zu werden braucht, der geschichtliche Jesus nicht überrascht worden (S. 655). Dass der Taufauftrag für alle Völker Mt. 28, 19 aus dem Munde Jesu sicher nicht ergangen, erkennt ja Keim selbst (S. 611) auf Grund der apostolischen Zeitverhältnisse, an.

Bei allen Ausstellungen, welche ich machen musste, verkenne ich nicht, dass wir hier ein gründliches und belehrendes Werk vor uns haben, dessen Anerkennung ungetheilter sein würde, wenn Keim sich nicht in gewisse Lieblingsmeinungen, so subjectiv sie sind, gar zu sehr verrannt und nicht so oft auf das hohe Pferd gesetzt hätte, ohne doch fest genug gesattelt zu sein.

A. H.

A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Th. I. Die Zeit Jesu, Heidelberg 1868. 8. XVI und 450 S. Th. II. Die Zeit der Apostel, Heidelberg 1872. 8. IX und 724 S.

Der erste Theil dieses gefällig geschriebenen Werks hat in weitern Kreisen Beifall gefunden und wirklich verdient, wenn da auch das Eine oder das Andre, namentlich das Festhalten der längst widerlegten Ursprünglichkeit von Henoch C. 37—71 (I, 109 f. 112. 175 f.), auszusetzen ist.

Der zweite Theil schliesst sich ganz entsprechend an, auch in jener unrichtigen Behauptung über Henoch C. 37—71 mit dem Messias als Menschen- oder Weibessohn (II, 444. 477. 482). Der erste Abschnitt (S. 3—91) giebt ein anschauliches Bild von dem Stande des religiösen Lebens im römischen Kaiserreich. Der zweite Abschnitt (S. 95—179) behandelt die religiöse Mission der jüdischen Diaspora und verweilt am meisten bei dem alexandrinischen Judenthum. Da muss es denn doch Bedenken erregen, dass dem Philo schon die Vorstellung des göttlichen Logos als Person zugeschrieben wird (S. 150). Diese Behauptung ist auf keinen Fall erwiesen, nach meiner Ansicht ganz unerweislich. Der dritte Abschnitt (S. 183—260) bespricht Caligula und die Juden, insbesondere die Judenverfolgung in Alexandrien, auf welche gewiss mit Unrecht die beträchtlich ältere Weisheit Salomo's bezogen wird (S. 238 f.). Nicht erst bei Paulus finden wir das salomonische Weisheitsbuch benutzt, sondern schon in den um 47 vor Chr. verfassten Psalmen Salomo's. Auch hätte hier wohl das römische Judenthum, aus welchem wir um 44 u. Z. in der Himmelfahrt des Moses ein wichtiges Denkmal besitzen, Berücksichtigung verdient.

Die sechs weiteren Abschnitte sind der Geschichte des Christenthums in der apostolischen Zeit gewidmet. Der vierte Abschnitt (S. 263—344) stellt die Schicksale des palästinensischen Christenthums dar. Da muss ich es doch für sehr gewagt erklären, wenn Hausrath (S. 267 f.) den Propheten von Tirathaba (oder Tirathana nach Joseph Ant. XVIII, 1, 4 Bekker.), welcher die Samariter zu den auf dem Berge Garizim verborgenen Reichsinsignien führen wollte, für den historischen Kern der Sage vom Magier Simon erklärt, wie wenn sich in ihm die Erinnerung an die gleichlaufende messianische Bewegung in Samarien erhalten hätte. In der Abhandlung über den Magier Simon (Z. f. w. Th. 1868. S. 537 f.), der einzigen von allen meinen For-

schungen auf diesem Gebiete, welche Hausrath einer Berücksichtigung würdigt, welcher ich seitdem noch die Abhandlung über Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien (Z. f. w. Th. 1872. S. 349 f.) hinzugefügt habe, meine ich nachgewiesen zu haben, dass der samaritische Ursprung des Magiers Simon noch nicht einmal in der Apg. unumwunden vorliegt, vielmehr erst einer römischen Fortbildung im 2. Jahrhundert angehört. Hausrath vermuthet, dass der Prophet von Tirathana dem Blutbade des J. 35 entging, im J. 36 als der Magier Simon der Apg. zu Samarien sein Wesen treiben, ja als der jüdische Magier Simon aus Kypros in die Umgebung des Procurators Felix zu Cäsarea kommen konnte (Joseph. Ant. XX, 7, 2), schliesslich als der Magier Simon aus Gitton in Samarien bei Justin in den Pseudoclementinen auftritt. Da meine ich denn doch, dass, wenn auch Pilatus mit wegen jenes Blutbades gestürzt ward (Joseph. Ant. XVIII, 4, 2), der Prophet von Tirathana, selbst wenn er entkam, sich schwerlich wieder öffentlich sehen lassen, gar mit dem römischen Procurator verkehren durfte. Ueberdiess hat Lipsius (Petrussage S. 33 f.) mein Gitton, was ich früher mit *Κίτιον* in Verbindung brachte, schon in *Γιττὰ* berichtigt. Ueber die Erscheinungen des Auferstandenen trägt Hausrath (S. 274 f.) offen und unbemäntelt die Visionshypothese vor. Das Pfingstwunder des J. 35 (des Todesjahrs Jesu nach Keim'scher Berechnung) will er (S. 282) auf die Erscheinung des Auferstandenen vor 500 Brüdern 1 Kor. 15, 6 zurückführen. Das Zungenreden wird (S. 284 f.) gar zu niedrig als ein Stammeln der überschwänglichen Empfindung dargestellt; Stammeln, Schluchzen und Weinen sollen die Gefühlsausbrüche des Zungenredens gewesen sein (S. 367, vgl. auch S. 433). Da kommt die Hauptsache, dass die *γλῶσσαι* gottbesprachte Zungen oder göttliche Spracheingebungen waren, nicht zu ihrem Rechte. Der Kampf der Urgemeinde in Jerusalem mit den Juden über die Messianität Jesu wird (S. 302 f.) ganz nach der Apg. dargestellt, ohne dass auch die judenchristliche Ueberlieferung in den pseudoclementinischen Recognitionen B. I. berücksichtigt würde. Ferner lesen wir (S. 332): „Unter diesen Umständen wird niemand leugnen wollen, dass die Gemeinde allerdings weit hinter den hohen Standpunct zurücksank, den Jesus über den Gegensätzen und über dem Jahrhundert genommen hatte." Ich meine weniger von einem Zurücksinken als von einseitigem Festhalten des Vorbildes Jesu nach seiner Aussenseite reden zu müssen, etwa so, wie die Kyniker sich zu Sokrates verhielten, dessen innerer Genius ähnlich in Plato zur Entfaltung kam, wie der Geist Jesu in Paulus.

Der fünfte Abschnitt (S. 346—387) behandelt die ersten Gemeinden der Diaspora. Das Christenthum der Völker soll nicht einseitig von Paulus aus abgeleitet werden (S. 350). Geräuschlos soll es sich schon vor ihm nach Antiochien und Rom, ja nach Ephesos (vgl. S. 645) verbreitet haben. Ueber die Art dieser Verbreitung wird manches Schöne und Treffende gesagt. Aber auf einem höchst unsichern Grunde beruht es, wenn Hausrath (S. 359 f.) den *Συμεὼν* genannt Niger (Apg. 13, 1) für Simon von Kyrene erklärt, dessen beide Söhne Alexander und Rufus (Mc. 15, 21) nun gar in Antiochien wohlbekannt gewesen sein sollen. Die Erwähnung des Rufus Röm. 16, 13 weist doch vielmehr nach Rom hin. Freilich nach unserm Verf. (S. 362. 647) wäre Röm. 16, 1—16 nach Ephesos gerichtet. Hier bringt Hausrath (S. 366) auch das schriftliche Urevangelium zur Sprache, zu welchem er Mt. 26, 13 das Wort Jesu über das Weib in Bethanien rechnet: „Wahrlich ich sage euch, wo nur dieses Evangelium verkündigt wird in der ganzen Welt, da wird auch geredet werden, was diese that, zu ihrem Gedächniss." Gerade wegen dieser Verkündigung des Evangelium in der ganzen Welt wie

wegen der Unterbrechung des Zusammenhangs habe ich seit meinem Buche über die Evangelien (1854) die Salbung zu Bethanien dem ersten Evangelisten als Bearbeiter der evangelischen Grundschrift bald nach der Zerstörung Jerusalems zugeschrieben. Es wird wohl nicht die Ansicht des Verf.'s sein, aber S. 375 f. kann leicht so verstanden, wie wenn man schon vor Paulus von judenchristlicher Seite den heidenchristlichen Proselyten nach dem Brauche der Synagoge die s. g. noachischen Gebote (vgl. Apg. 15, 20. 29) oder wenigstens die Enthaltung von Götzenopfern und Unzucht (vgl. Offbg. Joh. 2, 14. 24) auferlegt hätte. Solche Bestimmungen über die Heidenchristen sind schwerlich schon vorpaulinisch, sondern erst in Folge des Kampfes mit der paulinischen Gesetzesfreiheit eingeführt worden. Insbesondre ist das φαγεῖν εἰδωλόθυτα sogar sprachlich nicht nachweisbar vor Paulus (vgl. Z. f. w. Th. 1872. II. S. 221). Ohne weiteres kann ich auch S. 379 nicht unterschreiben: „Je mehr man aber durch den Zug der Zeit und im Gegensatz zu Paulus die Gesetzestreue wieder schärfer betonte, um so weiter kam man auch von dem eigentlichen Grundgedanken Jesu ab." Ein inniger Anschluss Jesu selbst an die Gesetzesreligion seines Volks lässt sich ebenso wenig leugnen, als dass die Entfaltung des christlichen Princips, wie sie vor allem durch Paulus erfolgte, zum Bruche mit der eigentlichen Gesetzesreligion führen musste. Hausrath (S. 376 f.) geht sicher zu weit, wenn er als Worte Jesu, welche von judenchristlicher Seite erst im Gegensatze gegen Paulus durch Aenderungen oder falsche Wendungen in das Evangelium gebracht sein sollen, auch Mt. 10, 5. 23 anführt. In solchen Stellen, nicht in Mt. 26, 13, haben wir das schriftliche Urevangelium. Man darf nur sagen, dass die Judenchristen die Aussenseite Jesu einseitig festhielten und ausprägten.

Die vier letzten Abschnitte beziehen sich auf Paulus, über welchen der Verf. schon 1865 ein eigenes Buch herausgegeben hat. Der sechste Abschnitt (S. 391—436) behandelt die Anfänge des Paulus, der siebente (S. 439—504) seine Bekehrung, der achte (S. 507—585) sein morgenländisches Arbeitsgebiet, der neunte (S. 589—724) seine Wirksamkeit unter den Hellenen.

Ich kann nicht gerade sagen, dass diese Darstellung des Paulus meinen Erwartungen entsprochen hätte. Von vorn herein befremdet die Behauptung, dass Paulus aus einem pharisäischen Hause hervorgegangen sei (S. 397). Der υἱὸς Φαρισαίων Apg. 23, 6 wird doch wohl von der Jüngerschaft zu erklären sein, vgl. Mt. 12, 27, wie die ἰατρῶν παῖδες bei Philo de confus. ling. §. 29 op. 427, de somn. I, 9 p. 628, die Μάγων παῖδες bei Dio Chrysost. Orat. 36 p. 92 sq. ed. Reisk. Die Benutzung apokryphischer Schriften bei Paulus (S. 408) kann ich an manchen Stellen, wie Gal. 5, 6. 6, 15. 1 Kor. 7, 19. 9, 10, nicht wahrnehmen, bei 1 Kor. 2, 9 nicht auf die rechte Quelle (4 Ezr. 10, 35. 36) zurückgeführt finden. Das Paradies wird bei Paulus 2 Kor. 12, 2. 4 wohl nicht der 7te, sondern vielmehr der 4te Himmel sein, vgl. m. clem. Recogn. u. Hom. S. 88 Anm. Schwerlich überzeugend ist der Zweifel, dass Paulus in Jerusalem zu den Füssen Gamaliels gesessen habe (Apg. 22, 2), und dass er überhaupt vor der Verfolgung des Stephanos nach Jerusalem gekommen sei (S. 417 f.). Auf die Keim'sche Zeitrechnung, dass Paulus erst an dem Pascha des J. 35 gekreuzigt sein sollte, kann man nichts bauen. Und sollte Paulus die hohe Schule jüdischer Schriftgelehrsamkeit wirklich in Tarsos durchgemacht haben? Auf einen leiblichen Bruder des Paulus kann ich 2 Kor. 8, 18 nicht beziehen (S. 427. 518). Und das hätte ich nicht geahnt, dass Hausrath (S. 427 f. 679) noch aus 1 Kor. 7, 9 den Wittwerstand des Paulus herausbringen würde. Das war eine wunderliche, auf 1 Kor. 9, 5 gestützte Meinung des alexandrinischen Clemens (Strom. III, 6, 53 p. 435), welche nach Luther und Grotius nicht wiederholt zu werden brauchte. Die ἄγαμοι 1 Kor. 7, 8 sind

ja nicht Wittwer, sondern Unverheirathete. Die Bekehrung des Paulus schildert Hausrath (S. 439 f.) meist nach Holsten, was ich ganz begreiflich finde. Er folgt diesem bewährten Führer aber auch gar zu blindlings. So wird (S. 466) dem Menschen als solchem bei Paulus das Pneuma völlig abgesprochen, und wo Paulus von dem Pneuma im Menschen redet (1 Kor. 2, 12. 5, 3. 14. Röm. 1, 9), soll es immer der erst dem Wiedergeborenen mitgetheilte und kein ihm von Hause aus eigener Geist sein. Aber finden wir denn nicht in dem 1. Thess.-Briefe 5, 23 f., welchen Hausrath selbst für ächt hält, Geist, Seele und Leib als die drei Bestandtheile des menschlichen Wesens? Wird nicht 1 Kor. 2, 11 *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ* scharf genug unterschieden von dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, welches in den Menschen kommt? Soll Röm. 8, 16 der Geist Gottes sich selbst (*τῷ πνεύματι ἡμῶν*) bezeugen, dass wir Gottes Kinder sind? Mit Grund meine ich schon in der Schrift über die Glossolalie (1850), dann wiederholt in dieser Zeitschrift darauf hingewiesen zu haben, dass sich bei Paulus wirklich eine gewisse Trichotomie in der Ansicht vom Menschen oder eine Unterscheidung von *πνεῦμα* und *ψυχή* wie Hebr. 4, 12, findet. Die Auffassung des paulinischen Christus als des himmlischen Menschen (S. 475 f.) habe ich zu allererst vertreten (Evg. Joh. S. 43, Galbf. S. 174 f., Z. f. w. Th. 1871. S. 196 f.). Die Annahme eines wirklichen Sündenfleischleibes durch Christum, welche auch Hausrath (S. 484) in Röm. 8, 3 findet, habe ich mit Gründen, welche er gar nicht berücksichtigt, bestritten (Z. f. w. Th. 1871. S. 182 f.). Dass die stellvertretende Satisfaction im Grunde doch nur auf der Peripherie der paulinischen Heilslehre liege, deren Centrum ein ganz andres sei (S. 485), wird auch Andern nicht einleuchten.

In der Wirksamkeit lässt Hausrath (S. 516 f.) den Paulus erst allmälig zum gesetzesfreien Apostel der Heiden werden, was ich mit Gal. 1, 16 gar nicht zusammenreimen kann. Paulus schreibt Gal. 5, 11: *Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι;* Da soll er es selbst gestehen, dass er auch als Christ anfangs noch die Beschneidung gepredigt habe. Aber kann nicht recht gut der Sinn sein: „wenn ich noch (als Diener Christi) Beschneidung verkündige, warum werde ich noch (von judaistischer Seite) verfolgt? Das erste *ἔτι* kann sehr wohl auf den vorchristlichen Judaismus des Paulus zurückweisen. Auch wenn Paulus 1 Kor. 9, 20 schreibt, dass er Allen Alles, auch den Juden ein Jude, *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον,* geworden sei: so liegt darin wahrlich noch nicht, dass er anfangs ganz judenchristlich gewirkt hätte. Erst mit der Stiftung der galatischen Gemeinden (im weitern Sinne), über welche sich ein lebhafter Streit zwischen Paulus und den palästinensischen Christen entspann, soll Paulus seine gesetzesfreie Wirksamkeit begonnen haben (S. 520 f.): „Es deutet das immerhin darauf, dass Paulus auch seinerseits damals seine Praxis geändert haben dürfte. Wenn er bis dahin 14 volle Jahre lang gewirkt hatte, ohne bei den syrischen und palästinensischen Christen Anstoss zu erwecken, und diese vielmehr Gott über ihm priesen, während nun plötzlich ein heftiger Streit entbrennt, so muss doch auch er einen neuen Schritt gethan haben. — Und wenn Paulus geradezu sagt, er sei den Juden ein Jude und denen unter dem Gesetze auch unter dem Gesetze gewesen (1 Kor. 9, 19 f.), wenn er dem Vorwurf gegenüber, dass er anderwärts ein Lehrer der Beschneidung sei, nur leugnet, dass er die Beschneidung noch predige (Gal. 5, 11), so wird nur um so wahrscheinlicher, dass Paulus erst damals die volle Consequenz seiner Lehre zog, dass nichts, was am Fleische geschehe oder sich auf das Fleisch beziehe, mit der Zugehörigkeit zu Christus zu schaffen habe. Wir haben mithin zu unterstellen, dass die Wirksamkeit des Apostels in Syrien sich ziem-

lich den Gewohnheiten der palästinensischen Kirche angeschlossen hatte (vgl. Lipsius, Art. Apostelconvent in Schenkel's Bib.-Lex. I. p. 201); erst als er neue Arbeitsgebiete aufsuchte, fand er auch den Entschluss, lediglich den Grundsätzen seiner Theologie nachzuleben. Erst damals ward er den Heiden ein Heide (Gal. 4, 12). Seine Begleiter fielen desshalb von ihm ab, und die älteren Gemeinden protestirten, aber seine eigene Wirksamkeit nahm erst von dieser Stunde an ihren vollen Aufschwung." Eine solche Veränderung in der Wirksamkeit des Paulus erhellt weder aus Gal. 5, 11 noch aus 1 Kor. 9, 20 und stimmt schlechterdings nicht zu Gal. 1, 16. Man darf nur sagen, dass Paulus sich anfangs von Jerusalem ziemlich fern hielt, auf eigene Hand in Syrien und Kilikien wirkte, von den Christengemeinden in Judäa, welche nur im Allgemeinen von ihm gehört hatten, anerkannt ward, dann aber nach 14 Jahren, als sich seine Wirksamkeit weiter ausgebreitet und innerlich ausgeprägt hatte, nach Jerusalem ging, um seine Grundsätze wo möglich anerkannt werden zu lassen, was ihm weder ohne Schwierigkeiten noch vollständig gelang.

Mit der Gründung der galatischen Gemeinden kommen wir bei Hausrath zu den Briefen des Paulus, von welchen derselbe übrigens auch 1 Thess., Röm. C. 15. 16 (nur 16, 1—16 nach Ephesos gerichtet), Philipp. und Philemon als ächt anerkennt, ja bei 2 Thess. eine ächte Grundlage als Möglichkeit offen hält (S. 600). Die galatischen Gemeinden will Hausrath (S. 528 f.) nicht in dem eigentlichen Galatien, sondern vielmehr in Neu-Galatien suchen. Eine überwiegende Wahrscheinlichkeit soll dafür sprechen, dass der Galaterbrief an die Christen von Antiochia (in Pisidien, vgl. Apg. 13, 14), Ikonium, Lystra und Derbe gerichtet sei, welche Städte damals insgesammt eben der galatischen Provinz angehörten, mithin an diejenigen Gemeinden, welche Paulus auf seiner ersten Bekehrungsreise Apg. C. 13. 14 begründete. Auf diese Gemeinden werde man auch die *ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας* 1 Kor. 16, 1 zu beziehen haben. Also wie wenn jemand an die Preussen eine Schrift richtete und doch die Neu-Preussen von 1866 meinte! Das wäre ganz gegen den Sprachgebrauch der Apg., welche Derbe, Lystra und Ikonion (16, 1. 2) scharf unterscheidet von der *Γαλατικὴ χώρα* (16, 6). Warum soll es bei Paulus selbst anders sein? „Nähme man dennoch an, Paulus habe die galatischen Gemeinden bei der Apg. 16, 6 berichteten Wanderung durch den Galaticus gegründet, so würde sein erneuter Besuch bei den Galatern ins J. 56 fallen (18, 23), und der Galaterbrief erst in dieses Jahr zu setzen sein. [Ich nehme vielmehr das J. 55 an, s. m. Galbf. S. 215 f.] Im J. 56 aber war Paulus laut 18, 22 bereits dreimal in Jerusalem gewesen, während er nach der ausdrücklichen Versicherung des Galaterbriefs diesen schrieb, als er erst zweimal seit seiner Bekehrung die Jerusalemiten gesehen hatte. Wer also den Galaterbrief auf die *Γαλ. χώρα* bezieht, muss die Act. 18, 23 erzählte Reise nach Jerusalem streichen, da der Galaterbrief nichts von ihr weiss. [Wie wenn man nicht viel eher die Reise Apg. 11, 30. 12, 25 zu streichen hätte, vgl. m. Galbf. S. 125 f.!]. — Ein ähnlicher chronologischer Grund ist Gal. 2, 5 zu entnehmen. Bei dem Streit über die Beschneidung vor der zweiten Missionsreise bestehen die galatischen Gemeinden schon, denn Paulus wich den pharisäischen Christen auch nicht auf eine Stunde, *ἵνα ἡ ἀλήθεια τ. εὐαγ. διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς* d. h. bei den Heidenchristen überhaupt]. Nach dem Galaticus aber kam Paulus erst nach dem Streit zu Jerusalem. Dafür, dass die Galater die Gemeinden der s. g. ersten Missionsreise seien, sprechen aber auch innere Gründe. Der Inhalt des Galaterbriefs selbst deutet entschieden auf die Gemeinden der Provinz Galatia, die Paulus auf der s. g. ersten Missionsreise besucht hatte. Das ganze Thema

des Briefs dreht sich um eben den Streit, der in Betreff der auf der ersten Missionsreise von Paulus und Barnabas bekehrten Heiden ausgebrochen war. An die Bekehrungen der ersten Reise knüpfte sich nämlich der Streit über die Beschneidung. [Allein für die Galater war die Streitfrage über Beschneidung und Gesetzlichkeit, wie der Brief lehrt (Gal. 1, 6 f. 3, 1 f. 4, 21 f. 5, 2 f.), offenbar etwas ganz Neues.] — Ferner setzt der Brief die Bekanntschaft der Adressaten mit Barnabas voraus, denn der Apostel berichtet den Lesern, wie es gekommen sei, dass er sich mit Barnabas überworfen habe. Die Reise durch die galatische Landschaft Act. 16, 6 fand aber erst nach der Trennung des Barnabas von Paulus statt, während er in Südgalatien mit Barnabas gewirkt hatte. Diese angeblichen Christen in der *Γαλ. χώρα* hätten also Barnabas gar nicht gekannt, und man sieht nicht ein, warum ihnen dann Paulus mittheilt, auch Barnabas habe sich von der Heuchelei der Judenchristen abwendig machen lassen. [Kommt es dem Paulus nicht vor allem auf sein Verhältniss zu Kephas an? Erwähnt er den Barnabas nicht bloss, um die Höhe der Gefahr in Antiochien zu bezeichnen? Den mit Barnabas ganz unbekannten Korinthiern schreibt er ja 1 Kor. 9, 6 von demselben.] Auch ist es eine sehr unwahrscheinliche Unterstellung, dass etwaige Gemeinden im Galaticus, jenseits des asiatischen Hochlands, in einem so regen Verkehr mit Antiochien und Jerusalem sollen gestanden haben, wie der Galaterbrief voraussetzt, während auf den Handelsstrassen von Attalia und Perge ein derartiger Verkehr zwischen den lykaonischen Städten und den beiden Metropolen sich weit eher erklären lässt. [Von einem besondern Verkehr mit Jerusalem und Antiochien ist gar nicht die Rede, wohl aber waren diese Städte die beiden Metropolen des jüdischen und des heidnischen Christenthums]. Endlich aber ist es an sich nicht räthlich, ein Document von solcher Wichtigkeit, wie der Galaterbrief, der die Adressaten als das Streitobject der ganzen Kirche zeigt, auf eine lediglich unbekannte Grösse zu beziehen. Gemeinden, die zu einer solchen Fehde Anlass gegeben, konnten dem Gedächtniss der Kirche nicht in einer solchen Weise entfallen, dass auch lediglich keine Erinnerung an sie übrig blieb, wie das mit den unbekannten Gemeinschaften im Galaticus gewesen wäre. [Dass an die galatischen Wirren wohl eine Erinnerung übrig blieb, sehen wir aus der Scheu, mit welcher die Apg. 16, 6. 18, 23 um dieses Noli me tangere hinweggeht]. Nach dem Allen ist der von Niemeyer, Paulus, Böttger, Mynster, Thiersch und neuerdings am schlagendsten von Rénan vertretenen Ansicht [gewiss nicht] beizustimmen, dass unser Galaterbrief eine Encyclica an die Christen der Gemeinden Derbe, Lystra, Ikonium und Antiochien war, über deren unbeschnittene Aufnahme in den christlichen Verband der ganze Streit entbrannte, den Paulus kurz nach der ersten Reise mit den Jerusalemiten ausfocht, und dessen Parteiungen die galatische Christenheit selbst zerrütteten.“ Auch dass die Urheber der galatischen Wirren in Galatien selbst ansässig gewesen sein sollen (S. 570), stimmt nicht zu Gal. 3, 1. 5, 7. 9. 10.

Bei den Korinthierbriefen trägt Hausrath (S. 661 f.) dieselbe Ansicht aufs Neue vor, welche er schon in dem Schriftchen: Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther, Heidelberg 1870, dargelegt hat, nämlich einen kurzen Abstecher des Paulus nach Korinth vor unsern Korinthierbriefen (S. 669. 622), den Streit über den Blutschänder 1 Kor. 5, 1 f., die Abfassung von 2 Kor. 10—13 als einem mittlern Briefe zwischen unsern beiden Briefen an die Korinthier u. s. w , worüber ich meine Ansicht schon dargelegt habe in dem Aufsatz: Paulus und die korinthischen Wirren, Z. f. w. Th. 1871. I. S. 99 f.

Der Römerbrief wird (720 f.) nur beiläufig berührt. „Die Zeit der

Apostel" schliesst höchst überraschend ab mit dem zweiten Korinthierbriefe. Ueber den Brief an die Hebräer, welchen doch achtbare Forscher noch vor der Zerstörung Jerusalems ansetzen, erfahren wir gar nichts. Die Johannes-Apokalypse, welche auch Hausrath in diesen Zeitraum setzt, wird nur beiläufig berührt (S. 640 f. 653 f.) als die Schrift eines palästinensischen Judenchristen Johannes, welcher nicht wohl der Apostel gewesen sein könne. Die Gründe für diese Beanstandung sind weder neu noch irgendwie erheblich.

Hat der Unterz. an diesem Buche viel auszusetzen und zu vermissen, so erkennt er doch gern das Gelungene mancher topographischen Schilderungen und Aufhellungen aus den Klassikern wie die gewandte Darstellung an. A. H.

H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes. Bd. I. A. u. d. T. Die Lehre vom Worte Gottes. Leipz. 1871. gr. 8. VI und 474 S.

Der unermüdliche Verfasser giebt uns hier den ersten, vorbereitenden Theil einer Biblischen Theologie. Alle hier gebotenen Untersuchungen will Ewald (S. 16) unter dem Einen Begriffe zusammenfassen, „dass sie nur die Erscheinung jener von uns zu beschreibenden Wahrheiten oder kürzer die Erscheinung des doch sie alle zusammenfassenden Wortes Gottes nach der Bibel betreffen." Der Betrachtung soll es frei stehen, zuerst mit dem Aeusseren zu beginnen. Der zweite Haupttheil soll dann der geschichtliche sein, welcher zu lehren hat, „wie jene Wahrheiten von ihren ersten Anfängen und untersten Stufen an sich bis zu ihrer höchsten Stufe empor bildeten und erst damit die reine Vollendung und die Unzerstörbarkeit gewannen, welche ihr letztes und bestes Merkmal ist." Dann erst werde man von dem blossen Aeusseren und dem Nacheinander im dritten Haupttheile sicher genug zu der Erörterung des inneren Zusammenhanges und ewigen Werthes der reinen Wahrheiten selbst als dem letzten Ziele dises ganzen Werkes übergehen können (S. 17). Den dritten Haupttheil könne man als den Zusammenhang (das System) der Biblischen Gotteslehre bezeichnen, welcher selbst wieder in drei Theile zerfalle, in die Biblische Glaubenslehre, die Biblische Pflichtenlehre und die Lehre vom Gottesreiche (S. 14 f.). Den zweiten Haupttheil soll übrigens das gegenwärtige Werk gar nicht bringen, weil er schon in den acht Bänden der Geschichte des Volkes Israel enthalten sei. Doch lehre auch der mittlere der drei Abschnitte dieses ersten Bandes vieles von dem Wichtigsten, was hieher gehört (S. 17).

Die Lehre vom Worte Gottes, welcher der erste Band gewidmet ist, beantwortet drei Hauptfragen: 1) vom Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes, 2) von der Offenbarung im Heidenthume und in Israel, 3) von der Offenbarung in der Bibel.

Der erste Abschnitt vom Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes (S. 24—173) verbreitet sich I. über die Offenbarung und die Gottesfurcht (S. 24—71), II. über die Stufen der Offenbarung (S. 71—160). Hier werden unterschieden: 1) die Offenbarung des Einzelnen (S. 71—75), 2) die Offenbarung des Propheten (S. 76—103), welcher doch auch wohl ein Einzelner ist. Es lässt sich nicht anders erwarten, als dass der Hr. Vf. hier, wenn auch nichts wesentlich Neues, was er nicht selbst schon früher gesagt hätte, doch viel Richtiges und Beachtenswerthes bemerkt. Es folgt 3) Mose's Offenbarung (S. 103—131), obwohl es nicht geleugnet wird, dass Moses auch Prophet war. Dann 4) Christus Offenbarung (S. 131—142); auf welche doch erst 5) die Vollendung aller Offenbarung (S. 142—157) durch Christus' Geist folgt. III. Die Folgen der Offenbarung (S. 161—173) sind 1) die höhere Gemeinschaft unter den Menschen (S. 161—169), 2) das Priesterthum

(S. 169—170), 3) die Durchgeistung der Menschen und ihrer Bestrebungen (S. 170—173).

Der zweite Abschnitt (S. 174—210) handelt von der Offenbarung im Heidenthume und in Israel und behandelt I. Die Stiftung einer wahren Gemeinde Gottes (S. 175—314), und zwar 1) den Ursprung und das wechselnde Gefühl unsers Bedürfnisses (S. 176—184), 2) unvollkommne Befriedigungen des Bedürfnisses (S. 184—200), 3) seine vollkommne Befriedigung (S. 200—210). II. Der Kampf gegen jede Entartung der Offenbarung (S. 210—286) enthält den Gegensatz des Heidenthums und der wahren Religion 1) im Allgemeinen (S. 210—226), 2) im Besondern (S. 227—267), wo wir, wie nicht anders zu erwarten ist, manches Gute und Nützliche finden, 3) den Endsieg dieses Kampfes (S. 267—286), nämlich durch Christus, wo besonders die Vorstellung abgewehrt wird, dass das Christenthum zu seiner Zeit durch eine Einwirkung sowohl des in unsern Zeiten so oft genannten Judenthums als des Heidenthums entstanden sei. III. Bei der Bildung der Macht des heiligen Geistes (S. 286—314) erörtert Ewald 1) was sie bedeutet und wie sie möglich wurde (S. 286—292), 2) wie sie verwirklicht wurde (S. 292—299), 3) das heilige Volk (S. 299—314).

Der dritte Abschnitt von der Offenbarung in der Bibel (S. 314—441) bespricht I, 1, was aller h. Schrift voranging (S. 317—320), 2) das allgemeine Verhältniss des Schriftthums zum Volksleben (S. 320—332), 3) die Unbefangenheit und die Künstlichkeit des Schriftthums (S. 332—344), 4) die Vortheile und die Mängel alles Schriftthums (S. 344—353), II. 5) die Entstehung heiliger Schrift (S. 353—365), 6) die Feststellung und Begrenzung des Kanons (S. 365—379), 7) den vorkanonischen und den nachkanonischen Zustand der h. Bücher (S. 379—387). 8) Die Heiligkeit der Bibel ist weder willkürlich gewollt noch willkürlich bestimmbar (S. 387—401), III. 9) das Wesen der wirklichen Heiligkeit der Bibel (S. 401—410), 10) die weitere Bedeutung der Bibel und ihrer Heiligkeit (S. 410—430), 11) die Heiligkeit der Bibel nach ihrer Mannigfaltigkeit und ihrer Einheit (S. 430—474), 12) Schluss, Vergleichung mit andern h. Büchern (S. 441—445). IV. 13) Folgerungen. Wachsender Werth der Bibel (S. 445—450), 14) der richtige Gebrauch der Bibel (S. 451—472), 15) der Durchgang durch die Bibel zur Offenbarung und Gottesfurcht (S. 472—474). Dieser Abschnitt enthält also hauptsächlich Isagogisches und Dogmatisches, wobei der Unterz. den Begriff des Kanons und des Apokryphischen (S. 361. 375) ziemlich so bestimmt findet, wie in seiner Schrift über Kanon und Kritik des Neuen Test. (S. 6 f. 63 f.). Dass im N. T. nur das Sendschreiben an die Ephesier, die drei Hirtenbriefe und der zweite Petrusbrief pseudepigraphische Schriften sein sollen, ist eine blosse Behauptung Ewald's (S. 343).

Einige Ausstellungen können wir doch nicht zurückhalten. 2 Chron. 21, 12—15 will Ewald (S. 30) noch immer nichts wissen von einem himmlischen Sendschreiben Elia's an König Joram, was uns doch wahrscheinlich vorkommt. So hoch man auch die biblischen Schriften schätzen muss, es scheint uns doch zu viel gesagt, wenn Ewald (S. 324 f.) behauptet, das Spiel Ijob übertreffe bei aller Einfachheit alle die spätern griechischen Tragödien an Hoheit des Grundgedankens und Tiefe der Empfindung, und das „Buch der Ursprünge" versuche den Rahmen aller alten Geschichte der Menschen und der Völker wie der Sitten und Gesetze von der Schöpfung an so vollständig, so würdig des hohen Gegenstandes und so lichtvoll auszufüllen, „dass weder ein Herodot noch ein Livius dagegen auf die Wagschale gelegt werden kann." Der wirklich hohe Werth des B. Ijob und des Elohisten braucht, meine ich, nicht auf Kosten der Klassiker gesucht zu werden. Bei

den deuterojohanneischen Schriften des N. T. hätte Ewald (S. 58) den ausschliessenden Gegensatz von Furcht und Liebe 1 Joh. 4, 18 nicht leugnen, auch (S. 458) in der Stelle Joh. 5, 39 den Wahn der Juden, in ihren h. Schriften das ewige Leben zu haben, nicht abschwächen sollen. Das mancherlei Gute, was dieses neueste Werk Ewald's bietet, wollen wir übrigens gar nicht schmälern. A. H.

Herm. Roensch, Das Carmen apologeticum des Commodian. Revidirter Text mit Erläuterungen. In: Zeitschrift für die historische Theologie, II. Heft. Jahrgang 1872. S. 163—302.

Von Commodianus, dem, wie es scheint, ersten lateinischen Dichter des Christenthums, kannte man bisher nur die Instructiones per literas versuum primas seu acrostichides (ed. Rigalt. 1650, Fr. Oehler 1847). Ein zweites Gedicht, das Carmen apologeticum, hat aus einer alten Hs. des Klosters Bobbio, welche dann nach Middlehill in England gekommen ist, erst J. B. Pitra in dem Spicilegium Solesmense, Tom. I. Paris 1852, p. 21—49. 537—543. Tom. IV. 1858. p. 222—224 herausgegeben. Das wichtige, um 250 verfasste Carmen besprach zuerst J. L. Jacobi in dem Aufsatz: Commodianus und die altkirchliche Trinitätslehre (in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. chr. Leben, 1853, Nr. 26), ohne dass der unverhüllte Patripassianimus Commodian's viele Beachtung gefunden hätte. Das Verdienst der ersten gründlichen Untersuchung erwarb sich Adolf Ebert in der Abhandlung: Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix, nebst einem Anhange über Commodian's Carmen apologeticum, Leipz. 1868, S. 69—102 (abgedruckt aus dem 5. Bande der Abhandlungen der philol.-histor. Classe der kgl. sächs. Gesellschaft der Wiss. 1868. Nr. 5. S. 387—420). Da wurde nicht bloss der Darstellungsgang genau untersucht, sondern auch die eigenthümliche Eschatologie mit dem doppelten Antichrist (welche auch der Unterz. in der Abhdlg. über Nero den Antichrist, Z. f. w. Th. 1869. IV. S. 444 f. hätte berücksichtigen sollen) und der der Lehre des Noëtus am nächsten verwandte Patripassianismus dargelegt, auch der Beweis geführt, dass Commodian nicht ein Afrikaner, sondern ein palästinischer Syrer aus Gaza gewesen ist und im Jahre 249 sein Carmen verfasst hat. Einige Berichtigungen bemerkte Lipsius in dem Literar. Centralblatt 1869. Nr. 4. Auch Hr. Pfarrer Leimbach in Schmalkalden hat sich durch seine Abhandlung „über Commodian's Carmen apologeticum adversus gentes et Judaeos" (Schmalkalden 1871) verdient gemacht. Hr. Diak. Rönsch sucht nun den immer noch tief im Argen liegenden Text noch weiter zu berichtigen und durch sprachliche wie sachliche Anmerkungen zu erläutern.

Von vorn herein ist man zu der Erwartung berechtigt, dass Rönsch auch in diesem Falle eine sehr sorgfältige und gediegene Arbeit gegeben haben wird. Dass er in der Berichtigung des Textes immer glücklich gewesen sei und nichts zu thun übrig gelassen habe, erwartet er selbst nicht. Manches ist noch zu thun. Einige Beispiele mögen genügen:

V. 2 ist: Nisi quem is abstulerit ab errore nefando der Hs. (is tulerit) näher, als: is ipse abstulerit.

V. 11. 12. Aggressusque fui tradito in codice leges,
Quid ibi rescirem.

Da ist das traditor des cod. wohl besser geändert, als in traditores (Rsch.), ausserdem legis in leges verändert.

V. 38 wird das divinos des cod. wohl mit Pitra in divinus zu ändern sein. V. 50 scheint das se ganz erträglich zu sein. V. 54 behalte ich die LA. der Hs. bei:

Invenietis eum carnem invenisse pro nobis.

Es ist ja ein Wortspiel, und invenire heisst auch: sich verschaffen, bekommen. Wozu soll man induisse ändern?

V. 71—76 lese ich:

Quam quidem partem hominum non si moderat vetustas,
Sic erit, ut perna minime salfacta putrescet.
Nemo pernam subicit, nisi solidus ignis ad escam:
Saxei sic homines mollescunt sero gehenna.
75 Clamamus in vacuum surdis referenda processis
Et lumen offerimus caecis, sine causa praebentes.

V. 71 hat Rönsch, welcher sonst manches richtig verbessert hat, das sic der Hs. beibehalten, V. 73 das petram der Hs., dagegen das solus der Hs. in solius verändert. V. 75 hat er das procellis der Hs. beibehalten, was nach seinem trefflichen Buche „Itala und Vulgata" S. 296 in processis zu ändern sein möchte. V. 95. 96 lese ich:

Sed ex quo decrevit mundum componere, dignis
ignem interposuit, metuendum angelis ipsis.

Das signis der Hs. wird schwerlich richtig sein. V. 295 liegt es wohl näher, das praelator der Hs. in praelatum, als in praestatum zu ändern. V. 302 braucht man caduca schwerlich in caduco zu ändern.

V. 618—622 ist sicher zu lesen:

Et quidquid voluerit, faciet ut muta loquantur.
Sic Balaam caedenti asinam suam colloqui fecit
620 Et canem ut Simoni diceret clamatus a Petro,
Paulo praedicanti dicerent ut muti de illo,
Leonem populo fecit loqui voce divina.

Da Rönsch V. 618 das multa mit Pitra in muta geändert hat, hätte er auch V. 621 das multi der Hs. in muti ändern sollen. V. 620 ändert er das clamavit a Petro mit Jacobi in das gar zu fern liegende Damnavit te Petrus. Ueber clamare, rufen, vgl. Rönsch, Itala u. Vulg. S. 352. V. 748 wird man wohl lesen müssen:

Quum ipsi non ducant servorum talia ferre.

Das durant der Hs. kann ich nicht festhalten. V. 802—804 ist gewiss zu lesen:

Ecce ianuam pulsat et cognoscitur esse,
Qui cito traiciet, Gothis inrumpentibus, amnem
Rex Apolion erit cum ipsis nomine dirus.

Das Ecce des Hs. braucht man nicht in En zu ändern, dem et cogitur esse der Hs. steht zu fern: ecce cogitatur adesse. Das Quae der Hs. wird, da es sich hier um den Apollyon handelt, mit Bunsen und Lipsius in Qui verändert werden müssen.

In dem Texte seiner eigenen Anmerkungen hat der Hr. Vf. übrigens selbst um die Anzeige eines Fehlers gebeten. S. 246 Z. 20 lese man: Supinalimperative statt Gerundialimperative.

Auch für die Erklärung hat Rönsch das Seinige redlich gethan. Hier meine ich aber doch auch noch Einiges nachtragen zu dürfen. V. 221. 222.

Esaiam serrant, lapidant Ieremiam erecti,
Iohannem decollant, iugulant Zachariam ad aras.

Aehnlich V. 510 sq. Da hätte nicht bloss auf Pseudo-Cyprian adv. Iud. c. 2, sondern zuerst auf Tertullian Scorp. c. Gnost. 8 hingewiesen werden sollen. V. 241. 242 Quousque veniret dominus, prophetae canebant,
Ex eo quo venit tacuit prophetia Iudaeis.

Das erinnert ganz an Justin Dial. c. Tr. c. 49. p. 268 D. c. 52 p. 272 B sq. Auch das Christenthum als nova lex V. 283. 531 ist ganz im Sinne Justins, vgl. Dial. c. Tr. c. 11 p. 228 B u. ö. Zu V. 624 (infantem fecit quinto

mense proloqui vulgo) hätte auch 4 Ezr. 6, 21 verglichen werden können. Der Ezra-Prophet hat bei Rönsch überhaupt zu wenig Berücksichtigung gefunden. Von Nero als dem zukünftigen Antichrist wird V. 864 gesagt: Participes autem duo sibi Caesares addit, und V. 904: Exibunt illi tres Caesares resistere contra. In diesen drei Kaisern hat man am Ende nicht sowohl die drei Könige Dan. 7, 24, sondern den dreiköpfigen Adler 4 Ezr. 11, 1 f. (besonders 11, 30. 31. 12, 22 f.) wiederzuerkennen. Nicht einmal bei der Rückkehr der weggeführten $9^1/_2$ Stämme Israels V. 934 f. wird die Quelle dieser ganzen Erwartung in 4 Ezr. 13, 39 f., angegeben. Auch das Verhältniss Commodian's zu dem etwas spätern 2. Buche des Ezra-Propheten hätte wohl beachtet werden sollen. V. 890 Captivatque prius Tyrum et Sydona subactas, vgl. 4 Ezr. 1, 11. Am allermeisten habe ich die Vergleichung einer ältern Prophetie vermisst bei V. 888. 889:

Implebitque mare navibus cum millia multa:
Et si quis occurrerit illi, mactabitur ense.

Da hat ja Hippolytus de Christo et Antichristo c. 15 aus einem Propheten die Stelle angeführt: *Συνάξει πᾶσαν δύναμιν αὐτοῦ ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν καὶ ἄχρις ἡλίου δυσμῶν· οὓς κεκλήκοι καὶ οὓς οὐ κεκλήκοι, πορευθήσονται μετ' αὐτοῦ. λευκανεῖ τὴν θάλασσαν ἀπὸ τῶν ἱστίων τῶν πλοίων καὶ μελανεῖ τὸ πεδίον ἀπὸ τῶν θυρεῶν τῶν ὅπλων· καὶ πᾶς ὃς ἂν συναντήσῃ αὐτῷ ἐν πολέμῳ, μαχαίρᾳ πεσεῖται* (vgl. auch c. 54). Hier ist eine gemeinsame Quelle augenfällig.

Zu bemerken ist noch, dass wir V. 670 sq. wohl schon mehr als die jüdischen Lustrationen sammt den Bädern am Rüsttage des Sabbat, bereits die jüdische Proselytentaufe finden.

Was auch wohl zu bessern und zu ergänzen ist, hebt den Werth der sehr verdienstlichen Arbeit durchaus nicht auf. A. H.

Martensen, Die christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Gotha, Besser 1871. (VIII und 651 S.).

Die Erscheinung dieses Werkes aus der Feder des rühmlichst bekannten Dogmatikers hat in weiten Kreisen auch ausserhalb der theologischen Welt vielen Beifall gefunden. Und nicht mit Unrecht. Es ist ein reicher, feiner und hochgebildeter Geist, der hier zu uns spricht, und in einer so gewandten Sprache, wie man sie in der theologischen Literatur selten findet. Die Lectüre dieses Buchs ist eine Unterhaltung, ein Genuss für jeden gebildeten Menschen; zugleich bietet es des Anregenden und Belehrenden für den Theologen genug. — Martensen steht Rothe zur Seite an Weite des Blicks, an grossartiger weltgeschichtlicher Auffassung des Christenthums, an Verständniss für die Bildungselemente der Gegenwart und Vergangenheit, welche er noch mehr, als Rothe in seiner Ethik thut, zur Illustration seiner ethischen Anschauungen beizieht. Abschnitte, wie die über Optimismus und Pessimismus, Emancipation und Erlösung, Socialismus und Individualismus, Autorität und Freiheit, Fortschritt und Conservativismus (sic), sind philosophische Essays über Weltansichten und Weltleben, die mitten in die prinzipiellen Probleme und Kämpfe der Gegenwart hineinversetzen und dieselben unter das Licht christlicher Wahrheit stellen. Aus ihnen können unsere Weltleute lernen, wie sehr ihre herkömmlichen, aus der Tagespresse geschöpften politischen und socialen Ansichten der Vertiefung und Reinigung durch die christliche Idee bedürfen; aber auch unsere Theologen mögen daraus erkennen, wie sehr die theologische Behandlung der Ethik bisher hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist, wie sehr sie nöthig hat, den engen Horizont ihrer biblischen Erbaulichkeit zu erweitern und das Licht des Evangeliums auf den Leuchter zu stellen, da-

mit es über die Welt und ihre gegenwärtigen Verwicklungen hin seinen aufklärenden Schein werfe, statt unter dem Scheffel des pietistischen Individualismus verborgen zu bleiben.

Indess, so geistvoll Martensen's Ausführungen sind, es fehlt doch auch dieser Ethik ebenso wie der Dogmatik des Verfassers an strenger Wissenschaftlichkeit, an Bestimmtheit der Begriffe und methodischer Entwicklung. In dieser Beziehung hält sie mit Rothe's Werk den Vergleich entfernt nicht aus. So fehlt es z. B. von Anfang an einem bestimmten Begriff des Sittlichen im Unterschied vom Religiösen. Das Sittliche heisst es, sei Streben nach Vereinigung mit Gott, wie der Glaube diese Vereinigung selbst sei (S. 22). So ist das Sittliche offenbar zu einem Moment des Religiösen, welches alles Verhältniss zwischen Gott und Mensch umfasst, gemacht; eine eigenthümliche sittliche Sphäre im Unterschied und in selbständiger Wechselwirkung mit der religiösen giebt es dann nicht. Und doch ist die Unterscheidung Beider so einfach: Das Sittliche ist das Verhältniss des Menschen zur Welt, zum gesammten endlichen Dasein, dem er wesentlich gleichartig ist; das Religiöse aber sein Verhältniss zu Gott, dem unendlichen Grund des Weltdaseins, welches Verhältniss ebendesswegen ein specifisch anderes ist, als jenes; durch das Religiöse ist zwar das Sittliche bedingt, wie die Welt durch Gott, aber sowenig die Welt ein Theil von Gott, sowenig ist das Sittliche ein Moment des Religiösen. Merkwürdig, dass der theologischen Ethik diese Unterscheidung so schwer fällt! auch Wuttke kommt in einer seitenlangen Auseinandersetzung nicht über die Confusion von Sittlichkeit und Religion hinaus. Und die Consequenzen dieser prinzipiellen Unklarheit ziehen sich dann durch Alles hindurch. Sie zeigen sich zunächst schon darin, dass das sittliche Verhalten, sowohl normales wie abnormes, überall unmittelbar im Verhältniss zu Gott, statt nach dem an sich sittlichen Verhältniss des Menschen zu sich selbst und zu seiner Aussenwelt aufgefasst wird — eine Betrachtungsweise, von welcher Rothe (Aphorismen, S. 326) trefflich bemerkt, dass sie „ächt theologisch, aber durchaus erfahrungswidrig ist und desshalb den sensus communis total vor den Kopf stösst." Daher stammt namentlich die beliebte theologische Uebertreibung des Bösen, als ob dasselbe von Anfang pure Gottesfeindschaft sei, was es doch immer erst in seiner Entwicklung wird; und ebendaher dann natürlich die Unmöglichkeit, das Werden des Bösen aus seinen einfachsten und relativ unschuldigen natürlichen Keimen zu begreifen.

Während Rothe bei allem dogmatischen Supranaturalismus in ethischer Beziehung ganz modern denkt und mit der Immanenz des Reiches Gottes im gegenwärtigen Weltleben ganzen Ernst macht, so liegt bei Martensen der Schwerpunct der Betrachtung noch immer in dem Dualismus, der die sittliche Idee nur in einem jenseitigen Ideal, in einer zukünftigen Idealwelt, nicht in dem immanenten Prinzip der christlichen Sittlichkeit erblickt. Das „Reich Gottes", als das höchste Gut betrachtet, ist ihm noch wesentlich „jenes eschatologische Gut im Sinn der schliesslichen himmlischen Herrlichkeit, welches erst, nachdem das Wesen dieser Welt vergangen ist, in die Erscheinung treten kann", dagegen die Gegenwart nur eine „typische Vorausdarstellung des Zukünftigen" ist (S. 207). So klafft ihm dann auch consequenterweise das subjective höchste Gut dualistisch auseinander in irdische Glückseligkeit und himmlische Seligkeit, was jedenfalls der scholastischen Ethik näher liegt als der evangelischen, in welcher Glückseligkeit und Seligkeit zusammenfällt in der Antheilnahme am gegenwärtigen und immer weiter kommenden Gottesreich, das Aufgabe und Lohn zugleich ist. In diesem Begriff des Reichs Gottes als des realen und idealen, daseienden und noch weiter kommenden

läge auch die einfachere Lösung der Gegensätze des Optimismus und Pessimismus, ohne dass man auf die supranaturale Welterneuerung im dogmatischen Sinn zu recurriren nöthig hätte. Auch sonst hätte die Ethik durch grössere Unabhängigstellung von dogmatischen Vorstellungen nur gewinnen können, wie denn die Bemerkung, dass die Ethik in ihrem Interesse die Dreieinigkeitslehre postuliren müsste, wenn sie ihr nicht gegeben wäre (S. 106), von starker theologischer Befangenheit zeugt.

Was die Anordnung des Stoffs betrifft, so ist zwar die Eintheilung nach höchstem Gut, Tugend und Gesetz ganz zu billigen; aber warum unter dieses Schema nicht der ganze zweite Theil auch subsumirt werden konnte, warum die in jenem nachfolgende Einzelausführung den umgekehrten Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen gehen müsse, ist unerfindlich. Fällt denn unter das höchste Gut, nehmlich das Reich Gottes, nicht von selbst das gesammte sittliche Gemeinschaftsleben, wie es als geschichtliches in der christlichen Welt vorhanden ist und wie es dem sittlichen Werden (Tugend) und Handeln (Pflicht) der Einzelnen schlechterdings vorausgesetzt werden muss, wenn dieses nicht in der Luft stehen soll? Gerade die christliche Ethik kann keinen andern Ausgangspunct haben als den des concreten höchsten Guts, des Reiches Gottes in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, um darauf alle Sittlichkeit der Einzelnen zu basiren, wie auch das Neue Testament überall thut.

Jena. O. Pfleiderer.

Stille Stunden. Aphorismen aus R. Rothe's handschriftlichem Nachlass. Wittenberg, Kölling 1872. 8. X und 378 S.

Männer, wie Rothe, sind zwar zu jeder Zeit in der Kirchengeschichte selten gewesen; in unserer Zeit aber, die mehr als eine andere von dem Parteigezänke zu leiden hat, war er geradezu eine wunderbare Erscheinung: eine ganz innerlich angelegte Natur und doch so mächtig und muthig eingreifend in das praktische Leben; in der abstractesten Speculation heimisch und doch so klaren Blicks und tiefen Verständnisses für die Wirklichkeit, ihre Strebungen und Bedürfnisse; so ganz und gar kein Parteimann und doch seiner Sache so gewiss und so fest für seine Ueberzeugung einstehend! Von solch einem Mann hat Mit- und Nachwelt auf lange hinaus zu lernen, willkommen muss daher Alles sein, was seinen edlen Charakter und reichen Geist dem Verständnisse unseres Volks auch ausserhalb seiner nächsten Freundes- und Schülerkreise aufschliesst. Hiezu eignet sich in hervorragendem Masse die obengenannte Schrift, eine Sammlung von Aphorismen Rothe's, welche Prof. Nippold mit der Sorgfalt eines Historikers und mit der Pietät eines dankbaren Schülers zusammengestellt hat. Sie ist eine unschätzbare, ja fast unentbehrliche Ergänzung zur „Ethik", deren zweite Auflage ja leider dem Verewigten nicht mehr selber zu vollenden vergönnt war. Was dieser dort in streng systematischer Form ausgeführt haben würde, das liegt uns hier in der leichten Form von gelegentlich hingeworfenen Gedanken vor. Und diese Form ist nicht nur einer Verbreitung der Rothe'schen Anschauungsweise in weitern Kreisen unseres Volks günstig, sondern sie hat auch für uns Leute vom Fach ihren eigenthümlichen Reiz. Gerade dass die einzelnen Gedanken für sich, wie eben Zeit und Anlass sie gaben, hingestellt sind, ihre Vermittlung unter sich aber dem Leser anheimgestellt ist, macht das Buch zu einer höchst anregenden Lectüre, an die man gerne immer und immer wieder eine „stille Stunde" verwendet.

Der reiche Stoff ist übersichtlich geordnet unter den 12 Rubriken: Persönliches, Grundsätze der Speculation, Von Gott, Gott und Welt, Vom Men-

schen, Von Christo, Das christliche Personleben, Das christliche Gemeinschaftsleben, Zur Kirchengeschichte, Zur Politik, Culturfragen, Kirchenthum und Christenthum. Das unmittelbarste Interesse bieten der erste und der letzte dieser Abschnitte, welche eine Fülle der geistvollsten Beobachtungen und Urtheile über die brennenden Fragen der Gegenwart enthalten. Aber je origineller diese Ansichten sind, desto mehr wollen sie aus dem Ganzen der systematischen Weltanschauung und aus den Prinzipien der Speculation Rothe's verstanden sein.

Die Speculation ist Rothe's eigenthümliche Stärke und Schwäche; nehmlich seine Stärke ist, dass er überhaupt speculirt, dass er das empirische Stoffsammeln und das rhapsodische Reflectiren über denselben noch nicht für Wissenschaft gelten lässt, sondern ein zusammenhängendes Denken aus einem Guss, ein Erkennen des Einzelnen aus dem Ganzen, eine organische Gliederung der Begriffe, wobei einer den andern stützt, einer den andern fordert, einer aus dem andern sich erklärt, für das allein wahrhaft wissenschaftliche Denken hält. Das ist immer wieder nicht genug zu betonen gegenüber dem seichten Raisonnement, das sich heutzutage so gerne als Wissenschaft aufputzt. Aber die Art, wie er speculirt oder noch besser: wie er die Aufgabe der Speculation fasst (denn in der Ausführung macht sich die Sache doch nicht so ganz nach der principiellen Theorie) ist Rothe's Schwäche; sie soll nach ihm ein „Rechnen" mit rein apriorischen Begriffen sein, ein Begriffe spinnen rein aus dem Leeren (dem Aeussersten logischer Abstraction: dem Sein = Nichts), mit völlig rücksichtsloser logischer Consequenz d. h. ohne während dieser Denkoperation auf gegebene Objecte des Denkens zu reflectiren; erst nachträglich sollen die völlig unabhängig zu Stande gekommenen Resultate des „reinen Denkens" an der Wirklichkeit gemessen und geprüft werden (vgl. die Sätze S. 27—33). Aber ein solches „reines Denken" giebt es überhaupt nicht, und zwar schon aus dem psychologischen Grunde, weil (nach Rothe's eigenen Worten, S. 101) „auch die geistigsten Functionen des Ich, ja das absolute Denken und Wollen selbst, bedingt sind durch den Besitz eines nicht selbst denkenden Organs, einer Natur." Aus diesem Gebundensein des Denkens an die sinnliche Organisation folgt schon die Nothwendigkeit, dass in jedem Denkakt ein sinnliches Element mitunterläuft, eine „Anschauung", die eben nur aus der Erfahrung, woher alle unsere Anschauungen und Vorstellungen stammen, entnommen sein kann. Sodass also in unserm Denken a priori die Erfahrung mitenthalten ist; nur aber neben ihr (der receptiven, sinnlichen Seite) immer auch die Spontaneität der Vernunft (die „reine Apperception des Ich" nach Kant), woraus andererseits folgt, dass der Empirismus allein noch kein volles Denken ist. Die wahre „Speculation" wird also nur die sein, welche aus der Erfahrung durch logisches Denken die Begriffe und Gesetze abstrahirt, aber nach diesen dann nicht nur die Erfahrung ordnet, sondern der Erfahrung divinatorisch vorauseilt.

Diess gilt allermeist von der Philosophie der Geschichte, und eben auf diesem Gebiet hat auch Rothe factisch nicht anders gehandelt. Mag seine Theosophie und Naturphilosophie noch so vergänglichen Werths sein, — wie er den geschichtlichen Gang des Reiches Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überschaut, das ist tiefste Philosophie der Geschichte, ist ebendesswegen wahrhaft erleuchtete Prophetie. Und eben diess macht ihn zum christlichen „Ethiker" κατ' ἐξοχήν. Während Andere abstracte Morallehren, die sich Jeder selber zurechtmachen kann, aneinanderreihen oder die Sittenvorschriften des Neuen Testaments mehr oder weniger unvermittelt auf eine 18 Jahrhunderte spätere Zeit übertragen, so steht Rothe auf der „prophetischen Warte" idealer Geschichtsbetrachtung, schaut von ihr aus die Wege

des Reiches Gottes in der Geschichte klar vor sich liegen, deutet von da aus das Suchen und Streben der Gegenwart und zeigt der Christenheit von heute die grossen Ziele ihrer gottgewollten Entwicklung, wie er sie schon in der hellen Beleuchtung des anbrechenden Tages erglänzen sieht, während sie der Menge im Thale noch von den Nebelschleiern des Irrthums und der Vorurtheile verhüllt sind.

„Meine Theologie ist von ganz anderem Datum als die der Reformatoren; dieses Datum ist nicht mein individuelles, sondern das der modernen Zeit überhaupt" (S. 12). Die Berechtigung dieser modernen Theologie auch für die Ethik geltend gemacht zu haben, ist Rothe's unsterbliches Verdienst, mit dem er sich Schleiermacher, dem modernen Reformator der dogmatischen Theologie, an die Seite stellt. Und worin besteht diese moderne Theologie? Einfach in der consequenten Durchführung der alten Wahrheit, dass das Reich Gottes mitten unter uns ist, in der Einsicht, dass die Geschichte der christlichen Welt nicht eine Geschichte des profanen „Weltlebens", sondern des Reiches Gottes ist, und dass ebendesswegen die gegenwärtige Gestaltung des sittlichen Gemeinschaftslebens (die heutige „Weltbildung") nicht ein Abfall vom Christenthum, sondern die gottgewollte Entwicklungsform des Christenthums ist. Während Andere immer nur von der Zukunft (und zwar einer mehr oder weniger transscendenten Zukunft) erhoffen, dass Gott die Sache seines Reiches siegreich durchführen werde, so sieht dagegen Rothe nach seinem Begriff vom Reiche Gottes „durchweg die thatsächliche Durchführung jener Sache Gottes durch den Geschichtsverlauf (namentlich auch der Gegenwart) hindurch unmittelbar vor Augen" (S. 9). Er findet es „thöricht, die in der Weltgeschichte als thatsächlich vor Augen liegende wirkliche Herrschaft Christi nicht zu sehen, um eine phantastische, die man sich träumt, von der Zukunft in zauberhafter Art zu erwarten" (S. 349). Das ist im Grunde nichts als die ethische Durchführung desselben modernen Immanenz-Standpunctes, vermöge dessen Schleiermacher im Dogma die Aussage über das subjective fromme Bewusstsein erkannt hatte.

Aber so einfach jenes Prinzip scheint, die Consequenzen, wie Rothe sie zieht, sind von höchster Tragweite, ganz besonders für die brennendste Frage der Gegenwart: das Verhältniss der Kirche zur sittlichen Welt. Die Geschichte der Christenheit zeigt, dass das Christenthum anfangs nur als Kirche mit Ausschluss der Welt existirte, dann zwar die Welt in sich hereinzog, aber nur um sie zu absorbiren und zu beherrschen, dass aber von der Neuzeit an die Kirche mehr und mehr zurück und die vom christlichen Geist imprägnirte sittliche Welt in Vordergrund trat. Ist nun dieser welthistorische Gang eine göttliche Nothwendigkeit, so hiesse es ja wider Gott streiten, wollte man in den Kämpfen der Kirche mit den sittlichen Ordnungen der heutigen Welt, insbesondere mit dem Staat, die Partei der ersteren ergreifen. Christenthum und Kirchenthum sind heutzutage zwei ganz verschiedene Dinge; die bei den Theologen noch immer gangbare Voraussetzung, „dass der Grad der Kirchlichkeit des Individuums das Mass sei für den Grad seiner Christlichkeit", ist eine aller Erfahrung widersprechende (S. 346); „sehr Vieles, was wir für Widerspruch gegen den christlichen Glauben halten, ist nur Widerspruch gegen die kirchliche Formulirung und Behandlung dieses Glaubens" (S. 347); „es ist erschreckend, bis auf welchen Grad der Schaalheit das Christenthum durch seine kirchliche Handhabung, gerade auch durch die orthodoxe, herabgebracht zu werden pflegt" (S. 324). Daraus ergibt sich denn folgerichtig die Aufgabe: „Christum frei machen zu helfen von der Kirche, das muss in unsern Tagen eine der Hauptbestrebungen der

Gläubigen sein" (S. 347). Nicht um Verbesserung der Kirchenlehre kann es sich jetzt handeln, sondern um „Befreiung des religiösen Gemeinbewusstseins von seiner bisherigen Gebundenheit an die Kirchenlehre" (S. 350). Sollte bei solcher Befreiung der Gewissen von der kirchlichen Autorität die Kirche in ihrer jetzigen Form zerfallen, so sieht Rothe sogar hierin keinen sonderlichen Schaden für das Christenthum, denn „das Christenthum fällt nicht mit ihr, wohl aber bei der Unehrlichkeit" (S. 351), vgl. 321: „Es kann nicht die Aufgabe sein, die Kirche zusammenzuhalten auf die Gefahr hin, dass darüber das Christenthum zusammenbricht."

Aus einigen Aeusserungen könnte man folgern, dass Rothe einen Zerfall der Kirche in Sectenkirchlein für den unvermeidlichen Gang der Dinge halte. Aber für das wünschenswerthe hält er dies jedenfalls nicht, sondern will diess gerade vermieden sehen dadurch, dass die Kirche sich ihrer dogmatisch engen und ausschliessenden Form entledige und zur möglichst weiten und möglichst freien „Volkskirche" werde. „Es gehen jetzt", sagt er z. B. S. 318, „auf dem kirchlichen Gebiete zwei entgegengesetzte Strömungen neben einander her: die eine zielt auf eine möglichst umfassende, aber zugleich möglichst wenig streng kirchliche Gemeinschaft, die andre auf eine möglichst streng kirchliche, aber eben desshalb auch möglichst exclusive und somit nur enge kirchliche Gemeinschaft. Jener ist die Neigung zum Staats- (oder vielmehr: Volks-) Kirchenthum angeboren, dieser die Abneigung gegen dasselbe." Wohin er selber neigte, versteht sich von selbst, wenn er auch nicht ausdrücklich sagte: „Je weniger eine christliche Frömmigkeit die Kirche accentuirt, desto mehr ist es ihr Bedürfniss, einer grossen, umfassenden Kirchengemeinschaft anzugehören, desto unleidlicher ist es ihr in einer Secte" (S. 320). Weniger klar ist es, wie Rothe sich die Gestaltung einer solchen „grossen, umfassenden Kirchengemeinschaft" gedacht habe; man ist fast versucht, zu zweifeln, ob er dabei an eine formell organisirte Kirchengesellschaft mit bindenden Formen und Gesetzen (z. B. Bekenntnissen) gedacht habe, wenn man Folgendes liest: „Eine ‚Volkskirche' ist da vorhanden, wo ein Volk seine nationale sittliche Arbeit, getragen vom Bewusstsein gemeinsamer Frömmigkeit als der Basis jenes Zusammenwirkens, vollzieht" (S. 324). Soll aber diess „Bewusstsein gemeinsamer Frömmigkeit" nicht selber auch einen besondern Ausdruck und ein eigenes Organ (im Unterschied vom sittlichen Volksleben im Staat) finden können und müssen? Sofern dabei irgend ein gemeinsames dogmatisches Bekenntniss und eine leitende Autorität als zusammenhaltendes Bindemittel für die Gesellschaftsmitglieder erforderlich wäre, scheint Rothe nach seinen Aeusserungen über Bekenntnisse und über kirchliche Autoritäten wenig Sympathieen und Hoffnungen für die Bildung einer solchen grossen kirchlichen Organisation, wie sie jetzt unter dem Namen der „Nationalkirche" von Vielen ersehnt wird, gehegt zu haben. Aber was bleibt dann zuletzt anderes als doch Zersetzung der Kirche in kleine „Bekenntnisskirchen"? In der That finden sich auch dahin zielende Aeusserungen, wie z. B. S. 318: „In Ansehung der Kirche muss schlechterdings die Tendenz dahin gehen, dass nur Solche zu ihr gehören, die sich vermöge ihres kirchlichen Interesses — und zwar gerade für diese bestimmte Kirche — völlig freiwillig zu ihr halten. Diess von dem Zeitpunct an, wo im Volk die Christlichkeit unabhängig von der Kirche gesichert ist." Seine Meinung scheint fast die zu sein, dass neben einem christlichen, aber nicht kirchlich organisirten Volksthum das specifisch Kirchliche in kleine freie Genossenschaften sich zurückziehen und zur reinen Privatsache werden soll. — Wie dem sei, die Hauptsache ist auf jeden Fall diess — und darin zieht Rothe nur einfach das Facit der Geschichte, dass er der Kirche der Zukunft alles Herrschen

auf dem Gebiete des weltlich-sittlichen Lebens abspricht und ihre Aufgabe auf die Pflege des Cultus beschränkt, der aber selber wieder in den freiesten und einfachsten Formen sich gestalten solle und wobei nicht nur jeder Kirchenzwang aufhören, sondern auch der Gegensatz von Klerus und Laien mehr und mehr ein fliessender werden müsse (s. Ethik II. Aufl. §. 582). So wenig diess dem Geschmack der jetzt herrschenden Kirchenleute entsprechen mag, so gewiss ist es das richtig erkannte Programm für die Zukunft der Christenheit.

Jena. O. Pfleiderer.

„Du sollst kein falsch Zeugniss reden wider deinen Nächsten!" Eine Entgegnung auf die Schrift: „Ein Stück aus der Hinterlassenschaft des Herrn v. Mühler." Gotha 1872. 8. VIII. und 96 S.

Die von dem Unterz. in dieser Zeitschrift 1872. III. S. 468 kurz angezeigte Schrift über die Hinterlassenschaft des Hrn. v. Mühler ist durch diese, gewandt geschriebene, Gegenschrift in der Hauptsache nicht widerlegt worden. Ein paar Einzelheiten mögen immerhin berichtigt sein. Auf die statistischen Verzeichnisse der theologischen Studenten habe ich niemals Gewicht gelegt, da hier zu verschiedene Einflüsse obwalten. Nämentlich geht der ungenannte Verf. auf die innern Zustände der Jenaischen Theologie ein, welche er nicht durchaus in der Ordnung findet. Es ist richtig, dass die theologische Facultät Jena's seit langer Zeit noch niemand, welcher sich bei ihr als Privatdocent habilitirte, in ihre „geschlossene gelehrte Corporation" aufgenommen hat (S. 23), wogegen in Leipzig weder die Facultäten noch die Regierung anstehen, „neue Sitze in dem Gremium zu creiren, auch auf die Gefahr hin, dass durch eine Vermehrung der Ordinarien die auf die Einzelnen entfallenden Raten von Gebühren für Prüfungen, Promotionen u. dgl. sich verkleinern" (S. 51), während die theologische Facultät in Heidelberg sich dadurch auszeichnet, dass sie sich aus dem selbstgezogenen Nachwuchs ergänzt und das Sprüchwort zu Schanden macht: „Der Prophet gilt nichts im Vaterland" (S. 54). Es wird wohl gestattet sein, das zu berichtigen, was (S. 53) von dem Unterz. gesagt wird, dass er zwar auf die ausserordentliche Professur nur drei Jahre zu warten hatte, „desto länger freilich um Rahel werben und dienen muss". Ueber das „Werben und Dienen" bin ich längst hinaus. Die urconservative Richtung des Schriftchens, welches für gänzliche Trennung der Kirche vom Staate kämpft, liegt mir ganz fern, und was (S. 89) über die Denuncianten gesagt wird, finde ich unter Anderm nicht ziemlich. Sonst ist der Verf. im Allgemeinen gut unterrichtet. A. H.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

